# مكانة اللغة العربية
# في ضوء تلازمها بالقرآن الكريم

الدكتور : أشرف محمد زيدان

جامعة ملايا – ماليزيا

## الملخص

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن والآه، وبعد؛

عندما نعيد توصيف علاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم، وفق رؤية عصرية؛ فإنّنا نسعى لوضع فَهْمٍ أوسع وأدق، حول هذه العلاقة، وفق هذه الرؤية؛ بحيث نتمكن من تأكيد الفائدة العلمية في موضوع العلاقة اللازمة، والذي ينتج عن فَهْمِ دلائلها وموجباتها، وسبل تعزيز هذه العلاقة، وتقويتها، وصولا إلى حالةٍ من اليقين، بأن استعادة الحضارة الإسلامية، لمكانتها المرموقة بين الحضارات، لا يمكن بغير إعادة تفعيل العلاقة، بين اللغة العربية والقرآن الكريم، وهذا ما سيكون خلاصة هذا البحث، والتي يتضمنها الحديث عن مستقبل هذه العلاقة، والأفق الذي تنطلق نحوه انطلاقتها الجديدة، بعد أن خبت شمس الحضارة الإسلامية، قرابة القرن من الزمن، معيدةً للأذهان زهوها، وأثر انجازاتها، التي قدمت للبشرية أنموذجًا إبداعيًّا خالدًا، ونتاجًا إنسانيًّا وماديًّا رائعًا، وكان في كل ما تقدم، أثر في فهم حقيقة العلاقة، بين اللغة العربية والقرآن الكريم.

جدير بالذكر؛ أنه عندما نتحدث عن دلائل علاقة التلازم بين القرآن الكريم واللغة العربية؛ فإننا نقصد بذلك، بيان ما يثبت وجود هذه العلاقة، وما يدلل على كونها حقيقة قائمة، وواحدة لا يمكن تجزئتها، كون التلازم حاصلًا بينهما بتقدير إلهي حكيم، وبثبات اللغة بما يحفظها من عاملٍ قوي جدًا، وهو تعلقها بالقرآن الكريم، الذي حفظ لها جميع مقومات بقائها، وتجددها، في الزمن. ذلك أن القرآن الكريم هو الذي وحَّد اللهجات

العربية في بوتقة واحدة؛ فتحصنت اللغة العربية، ثم جاء المغول ليخنقوها، ويلقوا بها في مياه دجلة؛ إلا أنها لم تختنق، ولم تغرقها مياه دجلة العارمة؛ فهبت اللغة العربية منتصبة على قدميْها. وجاء (نابليون)؛ يريد محوها ودفنها، فلم يستطع؛ ومن ثمَّ أعلنت العربية عن وجودها. وجاءت حركة (الاتحاد والترقي) في العهود الأخيرة من عمر الخلافة العثمانية؛ يريدون الكيد منها، فباؤوا بالفشل الذريع. وعقدت مؤتمرات (باريس) لمحو اللغة العربية من أرض الجزائر، فما استطاعوا أن يطفئوا نار حقدهم.

وهنا يقف كل حكيم، ويتساءل كل ذي عقل؛ ما هذه اللغة العظيمة؟ أي شيء أكسبها هذا الخلود والبقاء؟ ولا شك ولا ريب أن ليس مفر من أن تكون الإجابة: كتاب الله، إنه القرآن الكريم. ولهذا نفهم كلام العرب، الذي تحدثوا به قبل عشرات القرون، في حين أن الفرنسيين والإنكليز وغيرهم، لا يستطيعون أن يفهموا ما كُتب بلغتهم قبل أربعمائة عام، إلا بجهد جهيد، وبالاستعانة بالمعاجم؛ لحل غموض اللغة التي يسمونـــها (الكلاسيكية)، أو القديمة، بعد أن تغيرت قواعدها، على عكس اللغة العربية.

## مقدمة:

لا شك أن هناك تلازمًا كبيرًا بين اللغة العربية والقرآن الكريم، بحسب ما قررته الحقائق العلمية، وهذا أمر ليس بجديد؛ إلا أننا عندما نعيد توصيف هذه العلاقة، وفق رؤية عصرية؛ فإنّنا نسعى لوضع فَهْمٍ أوسع وأدق، حول هذه العلاقة، وفق هذه الرؤية؛ بحيث نتمكن من تأكيد الفائدة العلمية في موضوع العلاقة اللازمة، والذي ينتج عن فَهْمِ دلائلها وموجباتها، وسبل تعزيز هذه العلاقة، وتقويتها، وصولا إلى حالةٍ من اليقين، بأن استعادة الحضارة الإسلامية، لمكانتها المرموقة بين الحضارات، لا يمكن بغير إعادة تفعيل العلاقة، بين اللغة العربية والقرآن الكريم، وهذا ما سيكون خلاصة هذا البحث، والتي يتضمنها الحديث عن مستقبل هذه العلاقة، والأفق الذي تنطلق نحوه انطلاقتها الجديدة، بعد أن غابت شمس الحضارة الإسلامية، قرابة القرن من الزمن، معيدةً للأذهان زهوها، وأثر انجازاتها، التي قدمت للبشرية أنموذجًا إبداعيًّا خالدًا، ونتاجًا إنسانيًّا وماديًّا رائعًا، وكان في كل ما تقدم، أثر في فهم حقيقة العلاقة، بين اللغة العربية والقرآن الكريم، وقد بدا ذلك واضحًا –لا مجال فيه للبس– كما تناولت هذه الدراسة التخصصية، التي وقعت في أربعة مباحث:

الأول: يتناول دلائل العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم.

أمَّا الثاني: فيتناول موجبات العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم.

وأمَّا الثالث: فيتناول سبل تعزيز العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم.

وأمَّا المبحث الرابع: فيتناول مستقبل العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم. والذي يفترض أن يكون مستقبلها، على أساس الحقائق القرآنية، والتاريخية، والاكتشافات البحثية الحديثة.

وقد حاول البحث، أن يضع بعض العلامات على طريق فهم علاقة التلازم، بين القرآن وبين لغته الحية، التي اتخذها أداة رئيسة، من أدوات إعجازه للناس، عن أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. وعسى بعد ثبوت عجزهم لهم؛ أن يتفكروا، فيهتدوا إلى طريق الحق والحقيقة.

# المبحث الأول
# دلائل العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم

عندما نتحدث عن دلائل علاقة التلازم بين القرآن الكريم واللغة العربية؛ فإننا نقصد بذلك بيان ما يثبت وجود هذه العلاقة، وما يدلل على كونها حقيقة قائمة، موحدة لا يمكن تجزئتها، كون التلازم حاصلًا بينهما بتقدير إلهي حكيم، وبثبات اللغة بما يحفظها من عاملٍ قوي جدًا، وهو تعلقها بالقرآن الكريم، الذي حفظ لها جميع مقومات بقائها، وتجددها، خلال الزمن. وعلى الرغم من كل ما تعرضت له من دسائسَ ومؤامراتٍ، استهدفت القضاء عليها، أو تحجيمها، عن طريق كثير من الأساليب والوسائل؛ فإن القرآن الكريم، هو الذي وحَّد اللهجات العربية في بوتقة واحدة؛ فتحصنت اللغة العربية.

من هذه الأساليب، التي استهدفت القضاء على اللغة العربية، أو تحجيمها؛ ما قام به المغول؛ إذ عزموا على أن يخنقوها، ويلقوا بها في مياه دجلة؛ إلا أنها لم تختنق، ولم تغرقها مياه دجلة العارمة؛ فهبت اللغة العربية منتصبة على قدميْها. وجاء (نابليون)؛ يريد موتها ودفنها، فلم يستطع؛ ومن ثمَّ أعلنت العربية عن وجودها. وجاءت حركة (الاتحاد والترقي) في العهود الأخيرة من عمر الخلافة العثمانية؛ يريدون الكيد منها، فباؤوا بالفشل الذريع. وعقدت مؤتمرات (باريس) لمحو اللغة العربية من أرض الجزائر، فما استطاعوا أن يطفئوا نار حقدهم.

وهنا يقف كل حكيم، ويتساءل كل ذي عقل؛ ما هذه اللغة العظيمة؟ أي شيء أكسبها هذا الخلود والبقاء؟ ولا مفر من أن تكون الإجابة: كتاب

الله، إنه القرآن الكريم. ولهذا نفهم كلام العرب، الذي تحدثوا به قبل عشرات القرون، في حين أن الفرنسيين والإنكليز وغيرهم، لا يستطيعون أن يفهموا ما كُتب بلغتهم قبل أربعمائة عام، إلا بجهد جهيد، وبالاستعانة بالمعاجم؛ لحل غموض اللغة التي يسمونـــها (الكلاسيكية)، أو القديمة بعد أن تغيرت قواعدها، على عكس اللغة العربية.

وقد يعيننا ابتداءً، ما ذكره (القرطبي)(١) في تفسيره، على فَهْمِ حقيقة هذه العلاقة المتلازمة؛ إذ يروي "عن (ابن أبي ملكية)؛ قال: قدم أعرابي في زمان (عمر بن الخطاب) رضي الله عنه؛ فقال: من يقرئني مما أنزل على (محمد)(ﷺ)؟ قال: فأقرأه رجل براءة؛ فقال: إن الله بريء من المشركين ورسولِه –بالجر.

فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟ فإن يكن الله بريء من رسوله؛ فأنا أبرأ منه؟ فبلغ (عمر) مقالة الأعرابي؛ فدعاه. فقال: يا أعرابي؛ أتبرأ من رسول(ﷺ)؟

فقال: يا أمير المؤمنين؛ إني قدمت المدينة، ولا علم لي بالقرآن؛ فسألت من يقرئني، فأقرأني هذا سورة براءة، فقال: إن الله بريء من

---

(١) هو: الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري، الخزرجـــي، الأندلسي، القرطبي، المفسر، كان مـــن عبـــاد الله الصـــالحين، والعلمـــاء العـــارفين الورعين، الزاهدين في الدنيا، المشغولين بما يعنيهم من أمور الآخرة، كانـــت أوقاتـــه كلها معمورة مشغولة ما بين عبادة وتأليف، وكانت وفاتـــه ســـنة إحـــدى وســـبعين وستمائة. ينظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الدكتور: الإسرائيليات والموضوعات فـــي كتب التفسير. مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الرابعـــة، ســـنة ١٤٠٨هـــ، ص ١٣٦ بتصرف.

المشركين ورسولِه. فقلت: أو قد بريء الله من رسولِه؟ إن يكن الله بريء من رسوله؛ فأنا أبرأ منه؟

فقال (عمر): ليس هكذا يا أعرابي.

قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟

قال: إن الله بريء من المشركين ورسولُه.

فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ مما بريء الله ورسوله منه. فأمر (عمر بن الخطاب) رضي الله عنه ألا يقرئ الناس إلا عالم باللغة، وأمر (أبا الأسود)؛ فوضع النحو"(١).

ويضيف (القرطبي)، ما أورده عن (علي بن الجعد)؛ قال: "سمعت (شعبة) يقول: مَثَلُ صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية؛ مثل الحمار، عليه مخلاة لا علف فيها"(٢). وأيضًا: قول (حماد بن سلمة) "من طلب الحديث ولم يتعلم النحو، أو قال العربية، فهو كمثل الحمار؛ تعلق عليه مخلاة ليس فيها شعير"(٣).

وهذه الأخبار كثيرة لا حصر لها، نورد منها الآتي:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان. تحقيق: هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، سنة ٢٠٠٣م، ج١، ص ٢٤

(٢) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان، ج١، ص ٢٤، (م س ذ).

(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٢٤

**أولًا:** كتب كاتب لــ (أبي موسى الأشعري) إلى (عمر ابن الخطاب): من (أبي موسى). فكتب إليه (عمر) رضي الله عنه: سلام الله عليك، فاضرب كاتبك سوطًا واحدًا، وأخر عطاءه سنة[١].

**ثانيًّا:** عن (أبي أسود الدؤلي) –وذلك تكملة لما أورده القرطبي آنفًا– أنه سمع رجلًا يقرأ: إن الله بريء من المشركين ورسوله، بكسر اللام. فقال لا أظن يسعني إلا أن أضع شيئًا أصلح به نحو هذا[٢].

**ثالثًا:** وعنه أيضًا؛ أنه جاء إلى (زياد) بالبصرة، فقال إني أرى العرب قد خالطت الأعاجم، وتغيرت الألسنة، أفتأذن لي أن أضع للعرب كلامًا يعرفون –أو يقيمون– به كلامهم؟ قال: لا. فجاء رجل إلى (زياد)؛ فقال: أصلح الله الأمير، توفى أبانا وترك بنونا. فقال زياد متعجبًا:

---

(١) ينظر: عبدالواحد بن علي، أبو الطيب، ت ٣٥١هــ: مراتب النحويين. تحقيق: الدكتور محمد أبو الفضل إبراهيم. دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ. ص ٦. المرزباني: محمد بن عمران، أبو عبيد الله: نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النجاة والأدباء والشعراء والعلماء. مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٣. ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل. تحقيق: محيي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ. ص ٢٥

(٢) ينظر: مراتب النحويين، ص ٨، (م س ذ)؛ السيرافي؛ الحسن بن عبدالله، أبو سعيد، ت ٣٦٨هــ: أخبار النحويين البصريين. مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، بدون تاريخ، ص ١٢. النديم: محمد بن إسحاق، أبو الفرج: الفهرست. دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٧٨م، ص ٦٦

توفى أبانا وترك بنونا!! ادع (أبا الأسود الدؤلي)، فلما جاء إليه، قال: ضع للناس الذي نهيتك أن تضع لهم[١].

**رابعًا:** عن (أبي الأسود) أيضًا؛ أن ابنته قالت له يومًا: ما أحسنُ السماء؟ فقال: النجوم. قالت: إني لم أرد أي شيء منها أحسن؛ إنما تعجبت من حسنها. قال: إذن فقولي: ما أحسنَ السماءَ[٢].

**خامسًا:** استأذن رجل على (إبراهيم النخعي)؛ فقال: أبا عمران في الدار؟ فلم يجبه. فقال: (أبي عمران) في الدار؟ فقال (أبو عمران): قل الثالثة، وادخل[٣].

وكل هذه الروايات تؤكد وجود الإعراب، وتلازمه في اللغة العربية ، القرآن الكريم؛ الأمر الذي يدفعنا بالضرورة إلى تناول هذا المبحث، في مسألتين؛ هما:

**المسألة الأولى: دلائل العلاقة في القرآن الكريم:**

وردت في القرآن الكريم، آيات كثيرة ومتعددة، في كثير من المواضع، تفيد تلازم القرآن الكريم باللغة العربية، من ذلك:

قوله (سبحانه وتعالى): ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾[٤].

---

(١) ينظر: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين.تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ١٤؛ ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: نزهة الألباء في طبقات الأدباء. مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٩٨م، ص٥ .

(٢) أخبار النحويين البصريين، ص ١٣، (م س ذ).

(٣) الحموي؛ ياقوت: معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق: إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م، ج١، ص ٦٨

(٤) سورة يوسف، آية: ٢

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ ﴿٣٧﴾﴾[1].

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾[2].

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿١١٣﴾﴾[3].

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[4].

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾[5].

وقوله (سبحانه وتعالى): ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾[6].

وقوله(سبحانه وتعالى): ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾[7].

وقوله(سبحانه وتعالى): ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴿٧﴾﴾[8].

---

(١) سورة الرعد، آية: ٣٧

(٢) سورة النحل، آية: ١٠٣

(٣) سورة طه، آية: ١١٣

(٤) سورة الشعراء، آية: ١٩٥

(٥) سورة الزمر، آية: ٢٨

(٦) سورة فصلت، آية: ٣

(٧) سورة فصلت، آية: ٤٤

(٨) سورة الشورى، آية: ٧

وقوله(ﷻ): ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ ﴾[1].

وقوله(ﷻ): ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ۝١٢ ﴾[2].

وإذا كان ما سبق عرضه، لا يعدو أن يكون بمثابة لفت الانتباه، إلى تلازم العلاقة القوية بين اللغة العربية والقرآن الكريم، من خلال آي القرآن الكريم؛ فإن البحث يرى أنه من الضروري، الوقوف على بعض الآيات؛ لبيان معانيها، وأقوال المفسرين فيها؛ حتى يصير الأمر أكثر وضوحًا، من ذلك:

**أولًا:** قوله(ﷻ): ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢ ﴾[3]. فالمتدبر في هذه هذه الأية؛ يتضح له أن فهم القرآن مشروطًا بلغته، يقول (ابن كثير)[4]: "وذلك لأن لغة العرب، أفصح اللغات، وأبينها، وأوسعها،

(١) سورة الزخرف، آية: ٣

(٢) سورة الأحقاف، آية: ١٢

(٣) سورة يوسف، آية: ٢

(٤) هو الإمام الحافظ، المفسر، الفقيه، المؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، ولد بآمل من بلاد طبرستان، سنة أربع وعشرين ومائتين للهجرة، لقي الكثيرين من الشيوخ وأخذ عنهم، وروى عنه الكثيرون، وكان من القناعة والزهد بمكان، وهو رأس المفسرين الذين وصلت إلينا كتبهم، جمع من العلوم ما لم يشاركه أحد من أهل عصره، وكان حافظًا لكتاب الله، عالمًا بالقراءات، بصيرًا بالمعاني، عالمًا بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عالمًا باللغة والأدب، عالمًا بأحوال الصحابة والتابعين، وكان مثالًا مشرفا للتفاني في العلم والبحث والتأليف، وما ظنك برجل مكث أربعين سنة يكتب كل يوم أربعين ورقة؟! وبعد هذه الحياة الحافلة بالعلم والتأليف توفي ببغداد، ليومين بقيا من شوال، سنة=

وأكثرها تأدية للمعاني، التي تقوم بالنفوس، فلهذا أنزل أشرف الكتب، بأشرف اللغات، على أشرف الرسل، بسفارة الملائكة، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض، وابتدئ إنزاله في أشرف شهور السنة، وهو رمضان؛ فكمل من كل الوجوه، ولهذا قال: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٣﴾ ﴾"[١]. فكانت اللّغة عنصرًا، يستلزم نزوله بها، بتقدير الله(ﷻ)، وحكمته العظيمة الكاملة. ولقد مرَّ أكثر من أربعة عشر قرنًا، على نزول هذه الآية، وما من دليل على أن لغة على الأرض، أكثر مقدرة على تأدية معاني الكلمات إلى نفس السامع، ومقدرة على بلوغ أقصى طاقة التعبير عن المقصود كاللغة العربية.

**ثانيًا:** قوله (ﷻ): ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[٢]. والعوج هو الاختلاف، ومنه قول الشاعر:

**أدوم بودّي للصديق تكرما ..... ولا خير فيمن كان في الودِّ أعوجا**[٣]

=عشر وثلاثمائة، وقد صلى على قبره عدة شهور، ورثاه خلق كثير. ينظر: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص ١٢٢، (م س ذ).

(١) ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء، ت ٧٧٤هـ: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م، ج٢، ص ٤٦٧

(٢) سورة الزمر، آية: ٢٨

(٣) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان، ج١٠، ص٣٥٢، (م س ذ).

ولو أن لغة على الأرض أشد من العربية قدرة على التعبير، بغير اختلاف محتمل؛ لما صح الاحتجاج هنا، بوصفه قرآنا عربيًّا غير ذي عوج.

**ثالثًا:** قوله(ﷻ): ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾[١]. وهذه الآية فيها مسائل عدة؛ يقول (القرطبي): "المسألة الأولى؛ وتكمن في قوله(ﷻ): ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا﴾ أي بلغة غير العرب؛ لقالوا: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ أي: بينت بلغتنا؛ فإننا عرب لا نفهم الأعجمية. لذلك بيَّن(ﷻ) أنه أنزله بلسانهم، ليتقرر به معنى الإعجاز؛ إذ هم أعلم الناس بأنواع الكلام، نظمًا ونثرًا، وإذا عجزوا عن معارضته، كان من أدل الدليل على أنه من عند الله. ولو كان بلسان العجم؛ لقالوا: لا علم لنا بهذا اللسان.

أما المسألة الثانية: إذا ثبت هذا؛ ففيه دليل على أن القرآن عربي، وأنه بلغة العرب، وأنه ليس أعجميًّا، وأنه إذا نقل عنها إلى غيرها لم يكن قرآنًا.

وأما المسألة الثالثة: قوله: (ﷻ): ﴿ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾، والعجمي؛ هو الذي ليس من العرب، كان فصيحًا أو غير فصيح. والأعجمي؛ هو الذي لا يفصح، كان من العرب، أو من العجم. فالأعجم ضد الفصيح، وهو الذي لا يبين كلامه، ويقال للحيوان غير الناطق: أعجم. ومنه: صلاة النهار عجماء، أي لا يجهر فيها بالقراءة. فكانت

(١) سورة فصلت، آية: ٤٤

النسبة إلى الأعجم آكد"[١]. فالعجمة عكس الفصاحة، وكذلك لو كان في غير العربية فصاحة تضاهيها في التعبير عن معاني النفس؛ لانتفى الإعجاز المتمثل في كون القرآن عربي تحدى العرب.

**رابعًا:** قوله(سبحانه وتعالى): ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾[٢]. والمبين هو البين الواضح، الجلي المعاني، والألفاظ؛ لأنه نزل بلغة العرب التي هي أفصح اللغات للتخاطب بين الناس، ولهذا قال(سبحانه وتعالى): ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ ﴾ أي: أنزلناه، ﴿قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، أي: بلغة العرب، فصيحًا واضحًا، ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾؛ أي: تفهمونه وتتدبرونه، كما قال(سبحانه وتعالى): ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾[٣]؛ وقوله(سبحانه وتعالى): ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾[٤]، وبذلك يتضح أنه(سبحانه وتعالى) قد بيّن شرفه في الملإ الأعلى؛ ليشرفه، ويعظمه، ويطيعه أهل الأرض، فقال(سبحانه وتعالى): ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [٥]، أي: اللوح المحفوظ. وفي هذا بيان سر جعله عربيًّا؛ فعربية القرآن بذلك حجة على الناس، لا لهم، وكونه كان بهذه اللغة؛ فهو غاية تدركها عقول من فهموها، وأدركوا بعضًا من أسرارها ومعانيها، فجعل القرآن بها ليفهمه الناس ويدركوا مقصود الله(سبحانه وتعالى) منه.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقـان، ج١٥، ص ٣٦٨، (م س ذ).

(٢) سورة الزخرف، آية: ٣

(٣) سورة الشعراء، آية: ١٩٥

(٤) سورة الزخرف، آية: ٤

(٥) تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص ١٢٣، (م س ذ).

**المسألة الثانية: دلائل العلاقة في التاريخ والبحوث الحديثة:**

لاشك أن اللغة العربية؛ هي لغة الدين، والعبادة، والسياسة. كما أنها لغة القرآن الكريم، واللغة المشتركة لكل الشعوب، التي دانت للحكم الإسلامي، يقول (نيودور نولدكه): "لم تصر العربية حقًا لغة عالمية إلا بسبب القرآن والإسلام؛ إذ تحت قيادة القرشيين فتح البدو، وسكان الواحات، نصف العالم لهم وللإيمان، وهكذا صارت العربية لغة مقدسة أيضًا"(١).لذا يتحتم على كل مسلم أن يتعلم هذه اللغة؛ لمكانتها الدينية والعلمية. وقد اعتزَّ بها العرب أشد الاعتزاز، وكذلك الشعوب التي تتحدث بها.

ويحاول البحث –في تواضع– وصف العلاقة المتلازمة بين اللغة العربية والقرآن الكريم، عن طريق التاريخ، والدراسات المعاصرة في مجال الاكتشافات اللغوية الحديثة؛ "فحين ننظر إلى اللغة العربية، التي نزل بها القرآن، والحديث في تفاريع ذلك؛ يتضح أن القرآن ثبَّت اللغة المتداولة آنذاك؛ فوقفت اللغة العربية على أكمل صورها التي وصلت إليها، وتنادى العلماء لجمعها وحفظها؛ فكانت علوم العربية الأساسية من لغة ونحو وصرف، وصارت هذه اللغة معيارية يقاس عليها، ويوزن بها؛ لمعرفة الصحيح من الضعيف، والحق من الباطل، وصار في مصطلحات العلماء اللغة الكثيرة، واللغة القليلة، واللغة الشاذة... الخ.

(١) ثيودور نولدكه: اللغات السامية تخطيط عام. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التــواب. دار النهضة العربية. القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٥

ومع ثراء ما جمعه أهل اللغة؛ إلا أنهم لم يستطيعوا جمع كل كلام العرب، بل ندَّ عنهم منه شيء، بشهادة جمع من العلماء، المشتغلين بهذا الشأن؛ كـــ (أبي عمرو بن العلاء)، و(الكسائي)، و(أبي عبيد القاسم بن سلام)، وغيرهم"(١).

ومن صور عظمة هذه اللغة؛ خلوها من الترادف، فقد كانت الدراسات -وإلى خمس سنوات خلت- تحاول إثبات خلو القرآن من الترادف، وعلى الرغم من قول الكثير من متقدمي أهل التفسير بهذا الرأي؛ ألا أننا وجدنا في معرض البحث، المزيد من الأدلة على خلوه من الترادف، وأن اللغة العربية بأسرها، هي لغة تخلو من الترادف -على اختلاف بين العلماء نعرضه باختصار-. وفي خلوهما معًا صار عندنا من دلائل التلازم المزيد والمزيد.

فقد حدد اللغويون ألفاظ اللغة، من حيث دلالاتها بثلاثة أنواع: المتباين: وهو أكثر اللغة، وذلك أن يدل اللفظ الواحد على معنى واحد. المشترك اللفظي: وهو أن يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى. المترادف: وهو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد(٢). وجدير بالذكر أن اللغوي الشهير (أولمان) قد عدّ كلًا من المشترك اللفظي، والمترادف، من باب تعدد المعنى، وهناك تعريفان للمعنى يساعدان على تمييز الفروق بين المشترك اللفظي والمترادف، قد وردا في كتاب (أوجدن)

(١) ينظر: الشبكة الدولية للمعلومات (الشبكة العنكبوتية)، موقع: www.tafsir.org

(٢) سعيد عطية علي مطاوع، الدكتور: إشكالية الترادف في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم. دار الآفاق العربية، القاهرة، سنة ٢٠٠٦، ص ٢١

و(ريتشاردز) المسمى بـــ (معنى المعنى) وهما: إذا رمزنا إلى اللفظ بالرمز (أ) وإلى الصورة الذهنية بالرمز (ب)؛ فهل المعنى هو العلاقة بين (أ) و (ب)، أو هو (ب) نفسها؟ رأيان: على التعريف الثاني؛ لا يدخل الترادف في تعدد المعنى؛ لأن المعنى هو الصورة الذهنية، والصورة الذهنية واحدة في المترادف، فلم تتعدد الصورة، فلم يتعدد المعنى.

وأما التعريف الأول؛ فيدخل الترادف في تعدد المعنى؛ لأن المعنى هو العلاقة بين الرمز والصورة، ويتحقق التعدد له بتعدد العلاقة بين اللفظ والصورة، وتعدد العلاقة يتحقق بتعدد أحد طرفيها. فإن كان التعدد في (أ) كان من المترادف، وإن كان التعدد في (ب) كان من المشترك اللفظي(١). إذًا؛ يقتضي المعنى تتبع تسلسل اللفظ تسلسلًا في المدلول المفهوم، وبعبارة أخرى: أن يكون لكل كلمة منطوقة معنى واحد وقيمة فريدة(٢).

ويؤيد معظم اللغويين المحدثين، إنكار الترادف الكامل؛ فيقول (بلومفيلد): "إننا ندّعي أن كل كلمة من كلمات الترادف، تؤدي معنى ثابتًا مختلفًا عن الأخرى، وما دامت الكلمات مختلفة صوتيًّا؛ فلابد أن تكون معانيها مختلفة كذلك. وعلى هذا فإننا نرى أنه لا يوجد ترادف حقيقي". ويقول (هاريس) موضحًا رأي (بلومفيلد): "إنه في إطار اللغة الواحدة، لا

---

(١) أحمد مختار عمر، الدكتور. علم الدلالة. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٩٨م، ص ص ١٤٥ - ١٤٦

(٢) صلاح فضل، الدكتور: علم الأسلوب. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م، ص ٢٦٠

يوجد ترادف، فالاختلاف الصوتي لابد أن يصحبه اختلاف في المعنى". ويقول (ف. هــ. جورج): "إذا كانت كلمتان مترادفتان من جميع النواحي، ما كان هناك سبب في وجود الكلمتين معًا". ويقول (ستورك): "كل الكلمات تملك تأثيرًا عاطفيًّا، كما تملك تأثيرًا إشاريًّا؛ ولهذا فمن المستحيل أن تجد مترادفات كاملة"(١).

وهناك قلة من الباحثين يقولون بوجود الترادف؛ إما مع تضييق شديد، أو مع شيء من التجوز، أو بشروط خاصة. وينتمي (أولمان) إلى أصحاب الرأي الأول، الذي يقول: "إنه يكاد يكون بديهيًّا أن الترادف الكامل غير موجود، أو نادر الحدوث جدًا. إنه ترادف لا يمكن للغة أن تقدمه بسهولة، وفقط تلك الكلمات التي يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى، في أي سياق من غير فرق على الإطلاق، تلك الكلمات فقط هي التي يمكن أن تعد مترادفة"، ويضيف: "إذا ما وقع هذا الترادف التام؛ فالعادة أن يكون ذلك لفترة قصيرة محدودة، إذ إن الغموض الذي يعتري المدلول، والألوان أو الظلال المعنوية، ذات الصبغة العاطفية، أو الانفعالية التي تحيط بهذا المدلول، لا تلبث أن تعمل على تحطيمه، وتقويض أركانه، وكذلك سرعان ما تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة، بحيث يصبح كل لفظ منها مناسبًا وملائمًا للتعبير عن جانب واحد فقط، من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد"(٢).

---

(١) علم الدلالة، ص ص ٢٢٤ – ٢٢٥، (م س ذ).

(٢) استيفن أولمان. دور الكلمة في اللغة. ترجمة: كمال بشر. القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ٩٨

أما أصحاب الرأي الثاني فيقول عنهم (ليهرر): "هناك فريق يقول بوجود الترادف؛ لأنه يكتفي بصحة تبادل اللفظين، في معظم السياقات، مثل كلمة (أم) العربية، التي تقابلها الكلمة (אם) في العبرية، و(Mother) في الإنجليزية، ومرادفها: والدة؛ הורה؛ mama. والخلاف الأسلوبي بينهما لا يمنع ترادفهما"(١).

وهناك أصحاب الرأي الثالث؛ الذين يضعون شروطًا لتحقق الترادف، منها: اتحاد العصر، والبيئة اللغوية، ثم الاتفاق في المعنى بين الكلمتين، اتفاقًا تامًا، مع اختلاف الصورة اللفظية للكلمتين؛ بحيث لا تكون إحداهما نتيجة تطور صوتي عن الأخرى(٢).

ويعد الترادف، مظهر ثراء وإبهار في اللغة العربية؛ فهو حشد لغوي، تترادف فيه الألفاظ، وتتوالى على المعنى الواحد. وشواهده في العربية، كثيرة ومتنوعة، تشمل الأسماء، والأفعال والصفات. وعلى الرغم من أن الترادف، ظاهرة لغوية عامة، تشترك فيها اللغات الحية؛ إلا أنه بصورته التي جاء عليها في العربية –من الاتساع والشمول– كاد يكون خصيصة من خصائصها، وميزة تنفرد بها بين اللغات، فللماء مائة وسبعون اسمًا، وللثعبان مائتا اسم، وللسيف ألف اسم، وللداهية ما لا يحصى من الأسماء؛ حتى قالوا: أسماء الدواهي من الدواهي.

(1) A.lehrer -Meaning in Linguistics -in theory of Meaning. A. and K lehere ,U.S.A1975. P 15

(٢) إبراهيم أنيس، الدكتور: فى اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٦٥م، ص ص ١٧٨ – ١٧٩

ولأهمية الترادف، ومكانته في اللغة؛ اهتم القدماء به، فنشطوا لجمع مفرداته، ووضعوا فيه الرسائل والمطولات، وكشفوا عن ثروة طائلة، تدل على مدى أثره في اتساع اللغة، ومدى إطنابها، وذكروا من فوائده: الوفاء بحاجة البلغاء، في تنوع العبارات، وتلوين الأساليب، والحرية في الاختيار والانتقاء، والقدرة على التوسع في طرق الفصاحة، وأساليب البيان(١). ويبدو أن من أقدم الكتب العربية التي حملت اسم الترادف، كان كتاب (أبي الحسن علي بن عيسى الروماني: ت ٣٨٤ هـ)، وعنوانه: (كتاب الألفاظ المترادفة والمتقاربة في المعنى)، كما يبدو أن مِن أقدم مَن أطلقوا اسم الترادف على هذه الظاهرة، هو (أبو الحسين أحمد بن فارس)(٢) في كتابه (الصاحبي)(٣)، وللعلماء في الترادف آراء متباينة:

---

(١) على اليمنى دردير، الدكتور: أسرار الترادف في القرآن الكريم. دار ابن حنظل، القاهرة، سنة ١٩٨٥م، ص ص ١١ – ١٢

(٢) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، اللغوي، كان إمامًا في علوم شتى، خصوصًا اللغة؛ فإنه أتقنها، وألف كتابه المجمل في اللغة، وهو على اختصاره جمع شيئًا كثيرًا، وله كتاب حلية الفقهاء وله رسائل أنيقة، ومنه اقتبس الحريري صاحب المقامات، ذلك الأسلوب، ووضع المسائل الفقهية في المقامة الطيبية، وهي مائة مسألة. ينظر: العكري؛ عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، ت: ١٠٨٩هـ: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط. دار ابن كثير، دمشق، طبعة سنة ١٤٠٦هـ، ص ٧٥

(٣) ينظر: ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة. تحقيق: مصطفى الشويمى، بيروت، سنة ١٩٦٣م، ص ٩٧؛ جلال الدين السيوطى: المزهر فى علوم اللغة . تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وآخرين. مطبعة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، ج ١، ص ٤٠٤؛ علم الدلالة، ص ٢١٦، (م س ذ).

بعضهم يؤكد وجود الترادف التام، وينكر وجود المعاني الفارقة بين ألفاظه، ويحتج هؤلاء بقولهم: لو كان لكل لفظة معنى خاص،غير معنى مرادفها؛ لما أمكن أن يعبّر عن الشيء بغير عبارته. ويقولون: إنا نقول في (لا ريب فيه)، (لا شك فيه)، فلو كان الريب غير الشك؛ لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ، فلما عبر بهذا عن هذا؛ دل على أن المعنى واحد، والشاعر يأتي بالاسمين المترادفين للمعنى الواحد، في مكان واحد؛ تأكيدًا ومبالغة.

ويروي أصحاب هذا الرأي قصصًا وأحاديث للبرهنة على رأيهم؛ فيحكون عن (أبي زيد) اللغوي، أنه سأل أعرابيًّا: ما المحنبطي؟ قال هو المتكأكئ. فسأله وما المتكأكئ؟ قال: هو المتآزف. فسأله. وما المتآزف؟ قال أنت أحمق؛ لأنه سئم مسألته. واستدلوا من هذا الخبر وغيره، على أن العربي، كان يحتفظ للمعنى الواحد بألفاظ مترادفة؛ للدلالة عليه دون تفريق. ومن أصحاب هذا الرأي أيضًا: (الفخر الرازي) الذي أنكر على الاشتقاقيين تلمس المعاني الفارقة؛ مما لا تشهد لها شبهة، فضلًا عن حجة. و(التاج السبكي)؛ الذي تابع (الفخر) فيما ذهب إليه، ووصف القول بالمعاني الفارقة بأنه: تكلف ومقال عجيب. وكذلك (صاحب فواتح الرحموت)؛ الذي يرى أن الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية، خلافًا لقوم لا يعبأ بهم. وكان (ابن خالويه) أشدهم تحمسًا وانشغالًا به، وله فيه كتب كثيرة، منها كتاب في أسماء الأسد، وآخر في أسماء الحية. و(للفيروزآبادي) غرام شديد به؛ دفعه إلى التزيد فيه، فحمل عليه ما ليس

منه على نحو ما هو واضح من كتابه الموسوم بـــ (الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف)(١).

وهناك فريق آخر ينكر الترادف التام، ويؤكد وجود المعاني الفارقة بين ألفاظه، ومن هؤلاء: (المبرد) و(ثعلب)، و(ابن فارس) وغيرهم من الاشتقاقيين، أصحاب الحس الأدبي، الذي ساعدهم على تبين المعاني الخاصة بين المترادفات. وكان (أبو علي الفارسي) يقول: لا أحفظ للسيف إلا اسمًا واحدًا، وهو السيف. وحين سئل: فأين المهند والصارم وكذا، وكذا؟ قال: هذه صفات(٢).

ووضع (أبو هلال العسكري) كتابه (الفروق اللغوية)؛ لتوضيح الفروق الدقيقة، بين المترادفات، وقد وضع لبابه الأول عنوان: (في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبًا لاختلاف المعاني في كل لغة والقول في الدلالة على الفروق بينها)(٣). وأورد (أبو الهلال العسكري) عدة أوجه، يستدل بها على تحقق الفروق اللغوية، فيقول: وأما ما يعرف به الفرق بين هذه المعاني، وأشباهها؛ فأشياء كثيرة منها:

**أولًا:** اختلاف ما يستعمل عليه اللفظان، اللذان يراد الفرق بين معنييهما.

وذلك كالفرق بين العلم والمعرفة، وذلك أن العلم يتعدى إلى مفعولين، والمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، فتعرفهما على هذا الوجه، واستعمال أهل اللغة إياهما عليه؛ يدل على الفرق بينهما في

---

(١) أسرار الترادف في القرآن الكريم، ص ص ١٣ – ١٤، (م س ذ).

(٢) فى اللهجات العربية، ص ١٧٦، (م س ذ).

(٣) أبو هلال العسكرى: الفروق اللغوية. ضبطه وحققه: حسام الدين القدسى. دار زاهد القدسى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص ١٠– ١٢

المعنى، وهو أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك، إلا بضرب آخر من التخصيص، في ذكر المعلوم.

**ثانيًا:** الفرق الذي يعرف من جهة صفات المعنيين؛ كالفرق بين الحلم والإمهال، وذلك أن الحلم لا يكون إلا حسنًا، والإمهال يكون حسنًا وقبيحا.

**ثالثًا:** الفرق الذي يعرف من جهة ما يؤول إليه المعنيان؛ كالفرق بين المزاح والاستهزاء، وذلك أن المزاح لا يقتضي تحقير الممازح، و لا اعتقاد ذلك فيه؛ فالتابع يمازح المتبوع من الرؤساء والملوك، فلا يدل ذلك منه على تحقيرهم، ولا اعتقاد تحقيرهم، ولكن يدل على استئناسه بهم. والاستهزاء يقتضي تحقير المستهزأ به؛ فظهر الفرق بين المعنيين، بتباين ما دلا عليه وأوجباه.

**رابعًا:** الفرق الذي يعلم من جهة الحروف التي تعدى بها الأفعال؛ كالفرق بين العفو والغفران، ذلك أنك تقول: عفوت عنه؛ فيقتضي ذلك أنك محوت الذم والعقاب عنه. وتقول غفرت له؛ فيقتضي ذلك أنك سترت له ذنبه ولم تفضحه به.

**خامسًا:** الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار النقيض؛ كالفرق بين الحفظ والرعاية، وذلك أن نقيض الحفظ الإضاعة، ونقيض الرعاية الإهمال، ولهذا يقال للماشية، إذا لم يكن لها راع؛ همل. والإهمال يؤدي إلى الإضاعة، فعلى هذا يكون الحفظ صرف المكاره عن

الشيء، لئلا يهلك. والرعاية؛ فعل السبب الذي يصرف به المكاره عنه.

**سادسًا:** الفرق الذي يعرف من جهة الاشتقاق؛ كالفرق بين السياسة والتدبير، وذلك أن السياسة هي النظر في الدقيق من أمور السوس، مشتقة من السوس، هذا الحيوان المعروف. ولهذا لا يوصف الله(سبحانه وتعالى) بالسياسة؛ لأن الأمور لا تدق عنه. والتدبير مشتق من الدبر، ودبر كل شيء آخره. وإدبار الأمور عواقبها؛ فالتدبير آخر الأمور، وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها، أي عواقبها. ولهذا قيل للتدبير المستمر: سياسة؛ وذلك أن التدبير إذا كثر واستمر؛ عرض فيه ما يحتاج إلى دقة النظر، فهو راجع إلى الأول. وكالفرق بين التلاوة والقراءة وذلك أن التلاوة لا تكون في الكلمة الواحدة، والقراءة تكون فيها. تقول قرأ فلان اسمه، ولا تقول تلا اسمه. وذلك أن أصل التلاوة، من قولك: تلا الشيء الشيء يتلوه؛ إذا تبعه. فإذا لم تكن الكلمة تتبع أختها؛ لم تستعمل فيها التلاوة، إنما تستعمل فيها القراءة؛ لأن القراءة اسم لجنس هذا الفعل.

**سابعًا:** الفرق الذي توجبه صيغة اللفظ؛ كالفرق بين الاستفهام والسؤال، وذلك أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم، أو يشك فيه؛ لأن المستفهم طالب لأن يفهم، وقد يجوز أن يسأل فيه السائل عما يعلم، وعما لا يعلم. فصيغة الاستفهام، وهو استفعال، والاستفعال للطلب؛ ينبئ عن الفرق بينه وبين السؤال.

**ثامنًا:** الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار أصل اللفظ في اللغة وحقيقته فيها؛ كالفرق بين الحنين والاشتياق، وذلك أن أصل الحنين في اللغة، هو صوت من أصوات الإبل؛ تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها، ثم كثر ذلك؛ حتى أجري اسم كل واحد منهما على الآخر، كما يجري على السبب وعلى المسبب اسم السبب، فإذا اعتبرت هدف المعاني، وما شاكلها في الكلمتين، ولم يتبين لك الفرق بين معنييهما؛ فاعلم أنهما من لغتين مثل القدر بالبصرية، والبرمة بالملكية"(١).

ويعلق الدكتور (سعيد عطية علي مطاوع) على آراء الفريقين بقوله: "الظاهر أن الاختلاف بينهما شكلي؛ فالذين يكتفون بتقارب الألفاظ في معانيها العامة؛ يحكمون عليها بالترادف، والذين يدققون في معانيها الخاصة؛ ينكرون الترادف بينها"(٢).

ويزيد الدكتور (علي اليمني) الأمر وضوحًا؛ فيقول: "والصحيح أن الترادف في اللغة نوعان؛ نوع يرجع في نشأته إلى اختلاف اللهجات، في التواضع، واجتماع ما تواضع عليه كل منها في اللغة الموحدة، أمثال: (سكين، ومدية) بمعنى واحد. فالأولى؛ قرشية، والثانية؛ أزدية. وفي الحديث أن الرسول(ﷺ)، قال لـــ (أبي هريرة): ناولني السكين، فلم يفهم عنه، ثم التفت وقال آلمدية تريد؟ قال: نعم. فقال أو تسمى سكينًا عندكم؟ ثم قال: والله لم أكن سمعتها إلا يومئذ، ما كنا نسميها إلا مدية. وهذا

---

(١) الفروق اللغوية، ص ص ١٤-١٦، (م س ذ).

(٢) إشكالية الترادف في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم،ص ٢٥، (م س ذ).

النوع من الترادف؛ لا تتأتى فيه المعاني الفارقة، ولا يقوى على إنكاره أحد.

أما النوع الثاني من الترادف؛ فيقوم على مجرد التقارب في المعاني العامة المشتركة، على نحو ما نرى من أسماء الأسد، والسيف، والعسل، ونحوها؛ فإنما هي في الأصل صفات، اشتهرت في الاسمية، فعدوها من المترادفات. وهذا النوع يمثل القسم الأعظم في المترادفات، وهو مما لا يتحقق التماثل بين ألفاظه؛ إذ تحتفظ فيه كل كلمة بمعناها الخاص. وأيضًا فإن اللغة في الواقع لغتان: لغة بسيطة، يتعامل بها الناس في الشئون العامة، ويكتفون منها بتقارب الدلالات، وهذه اللغة تقر الترادف وتتوسع فيه. ولغة فنية راقية، تحرص على الدقة، وتتوخى الإحكام في البيان، ومثل هذه اللغة لا تعترف بالترادف، وترى للألفاظ خصائصها الفارقة، وسماتها المميزة. والعالم حين يفحص الأساليب ويفاضل بين المنشئين، يحتكم إلى اللغة الفنية؛ فيتعرف خلالها على دقائق المعاني، ومظاهر التفوق والإبداع؛ فيرى في الريب معنى غير معنى الشك، وفي قعد معنى غير جلس(١).

والفصل في ذلك كله ينبغي أن يكون للقرآن الكريم؛ فهو كتاب العربية الأكبر، وهو الذي جاء في ذروة البلاغة العليا، وهو الحاكم على

(١) أسرار الترادف فى القرآن الكريم، ص ص ١٤– ١٦، (م س ذ).

اللغة، المخصص للاستعمال، لم ينكره العرب، أو يستنكروا منه شيئًا؛ بل ارتقى بلغتهم، وصار المهيمن عليها، والحكم بينهم"(١).

ومن الدلائل القوية الدالة على ترابط اللغة العربية بالقرآن الكريم؛ خلو العربية والقرآن معًا من الكلمات الأصلية، التي تزيد على خمسة أحرف. وإن مما يحسب للعربية "اعتدال كلماتها؛ فإننا نجد أكثر ألفاظها قد وضع على ثلاثة أحرف، وأقل من الثلاثي ما وضع على أربعة أحرف، وأقل من الرباعي ما وضع على خمسة أحرف، وليس في اللغة العربية كلمة ذات ستة أحرف أصلية، وقد جاءت ألفاظ قليلة جدًا على حرف واحد أو حرفين"(٢). والغاية من هذا ألَّا يطول النطق، أو يعسر على اللسان.

هذه الأمثلة –التي تقدم ذكرها على عجل لضيق المقام– تبين أن اللغة العربية هي لغة الخلود؛ لأنها اللسان الذي نزل بها القرآن الكريم، يقول(ﷻ): ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾(٣). وقد وعد الله بحفظ هذا الكتاب، فقال(ﷻ): (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)(٤). والحفظ هنا؛ "حفظ من الزيادة أو النقصان"(٥). ذلك أن حفظ اللغة متعلق بحفظ الله(ﷻ) للقرآن الكريم، وبهذا يكون اليقين بأن

---

(١) محمد بن عبد الرحمن الشايع، الدكتور: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم. مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية. ص٦

(٢) خالد العريني: عناصر اللغة العربية وخصائصها. وزارة المعارف، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ، ص ٤

(٣) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٣ – ١٩٥

(٤) سورة الحجر، آية: ٩

(٥) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان، ج١٠، ص٥،(م س ذ).

هذه اللغة هي الأصلح، والأقوى، والأبقى، والأقدر على إيصال المعنى الدقيق، إلى عقل ونفس السامع، من جميع لغات العالم، وهو بذلك يُعدُّ أحد متعلقات الاعتقاد، ومؤشر من مؤشرات سلامته بالنسبة للإنسان المسلم؛ لذا صار لزامًا على كل مسلم أن يفتخر بهذه اللغة، ويعتز بها ويخدمها خدمة للدين القويم، وأن يعرف هذه اللغة، ويتعلمها؛ لمكانتها الدينية والعلمية. قال (ابن شُبْرُمة): "إذا سرّك أن تعظم في عين من كنت بعينه صغيرًا، ويصغر في عينك من كان في عينك عظيمًا؛ فتعلم العربية، فإنها تجريك على المنطق، وتدنيك من السلطان".

وقد كثرت اللغات العربية التي تكتب بالحروف العربية، وهذا دليل على مكانتها العظيمة في قلوب تلك الأمم، المنتشرة في آسيا وأفريقيا؛ كالهندستانية، والأوردية، والبنجابية، والإيرانية، والأفغانية في آسيا، وبلاد الهند، والكوموكية في أوربا.

## المبحث الثاني
## موجبات العلاقة بين اللغة العربية و القرآن الكريم

يعد اعتماد المفسرين على الإعراب، في فهم دلالات النصوص القرآنية؛ من موجبات العلاقة المتلازمة بين اللغة العربية والقرآن الكريم. وبالمقابل؛ صار فهم العربية السليمة من القرآن، مما لا غنى عنه، بعد كل ما تعرضت له اللغة العربية من دسائسَ ومؤامرات ومحاربة.

ولقد حاول بعضهم، إبطال هذه الخصيصة الحافظة للغة العربية، بادعاء عدم أصالة الإعراب أساسًا؛ فكان الرد حاسمًا وبليغًا، بإثبات وجود الإعراب، علمًا معروفًا، في تاريخ الحضارات، التي سبقت الإسلام

بآلاف السنين. فيرى جميع النحاة العرب، إلا (ابن المستنير: ت ٢٠٦هـ)[١]، المعروف (بقطرب)، أن حركات الإعراب تدل على المعاني المختلفة، التي تعترِ الأسماء، من فاعلية، أو مفعولية، أو غير ذلك، فيقول (أبو القاسم الزجاجي: ت ٣٣٧هـ)[٢]: "فإن قال قائل: قد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام، فما الذي دعا إليه، واحتيج إليه من أجله؟ فالجواب أن يقال: إن الأسماء لما كانت تعتريها المعاني، وتكون فاعلة، ومفعولة، ومضافة، ومضافًا إليها، ولم يكن في صور أبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة؛ جعلت حركات الإعراب فيها، تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمرًا. فدلوا برفع (زيد) على أنه

---

(١) هو أبو علي، محمد بن المستنير، ويقال: إنه إنما سمي قطربًا؛ أن سيبويه كان يخرج، فيراه بالأسحار، على بابه، فيقول: إنما أنت قطرب ليل. والقطرب دويبة تدب.
انظر: الفيروزأبادي؛ محمد بن يعقوب: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة. تحقيق: محمد المصري. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ، ص٧٢

(٢) هو: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، أبو القاسم، النحوي، تلميذ الشيخ أبي إسحاق الزجاج، قرأ عليه، ونسب إليه، وقرأ أيضًا على أبي جعفر بن رستم الطبري، وعلى أبي الحسن بن كيسان، وأبي بكر بن السراج، وأبي الحسن علي بن سليمان الأخفش، وأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، وأبي موسى الحامض، ومحمد ابن العباس اليزيدي، وابن دريد وغيرهم. ومن تصانيفه كتاب الجمل في النحو، وكتاب شرح خطبة أدب الكاتب، وشرح اسماء الله الحسنى، وكتاب الأمالي. وكان متشيعًا مدرسًا بجامع بني أمية بدمشق، كان يغسل مكان درسه؛ لأجل تشيعه. وكان حسن الشارة، مليح البزة. لما صنف الجمل لم يضع مسألة إلا وهو على طهارة، توفي بطبرية.
انظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، ص ٣٢، (م س ذ).

فاعل، ونصب (عمرو) على أن الفعل واقع به، وهكذا"[١]. وعليه تكون الحركات دالة على المعاني.

ويزيد (ابن فارس) الأمر وضوحًا؛ فيقول: "فأما الإعراب؛ ففيه تميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين، وذلك أن قائلًا لو قال: ما أحسن زيد، وهي جملة غير معربة؛ أو: ضرب عمرو زيد، وهي غير معربة كذلك؛ لم يوقف على مراده. فإذا قال: ما أحسن زيدًا، وما أحسنَ زيدٌ، أو ما أحسنُ زيدٍ؟ أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرهم، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المباني"[٢]. وهذا ما تطمئن إليه النفوس وتستريح، وبالسياق ذاته نزل القرآن الكريم، مما أثرى العربية، وجعلها لغة باقية دائمة، نالت مكانتها قديمًا قبل الإسلام، وعظمت وتقدست بتشريف القرآن لها، إن كانت هي لغته دون سواها.

أما (قطرب) الذي أشرنا إليه مسبقًا؛ فيرى أن هذه الحركات، جيء بها للسرعة في فهم الكلام، والتخلص من التقاء الساكنين، عند اتصال الكلام، فيقول: "وإنما أعربت العرب كلامها؛ لأن الاسم في حالة الوقف

---

(١) الزجاجي: الإيضاح في علل النحو. تحقيق: مازن المبارك. القاهرة، سنة ١٩٥٩م. ص ٦٩؛ جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر. تحقيق: الدكتور محمد محمد تامر؛ والدكتور حافظ عاشور. دار السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨م. ج١، ص ٧٨

(٢) ابن فارس؛ أحمد، أبو الحسين: الصاحبي في فقه اللغة. دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٩٥، ص ١٩٠؛ ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: لمع الأدلة في أصول النحو. تحقيق: الدكتور عطية عامر. المكتبة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٨٥م، ص ١٠٩

يلزمه السكون للوقف؛ فلو جعلوا وصله بالسكون أيضًا؛ لكان يلزمه الإسكان في الوصل والوقف، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا، وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقبًا للإسكان؛ ليعتدل الكلام، ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن، ومتحركين وساكن، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت، ولا بين أربعة أحرف متحركة؛ لأنهم في اجتماع الساكنين يبطئون، وفي كثرة الحروف المتحركة يستعجلون، وتذهب المهلة في كلامهم؛ فجعلوا الحركة قبل الإسكان"(١).

وما سبق عرضه؛ كان رأي (قطرب)، الذي استنكر الإعراب في العربية، وهو -على ما نعلم- لم يسبقه إلى ذلك أحد؛ إنما تبعه فيما ذهب، الدكتور (إبراهيم أنيس)، في كتابه (من أسرار اللغة)، وممن تأثر بالأخير (فؤاد ترزي)، في كتابه (في أصول اللغة والنحو). وبخصوص (إبراهيم أنيس)، وهو الأهم؛ فيبدأ بحثه بمقدمة طويلة، بين فيها، كيف كان للنحاة سلطان على الشعراء والأدباء، وأنهم لم يصادفوا من يهاجمهم إلا النادر، من أمثال: (ابن مضاء القرطبي) الذي ألف كتابًا تصدى فيه لدحض علل النحاة، و(إبراهيم مصطفى) في كتابه (إحياء النحو)(٢).

---

(١) ينظر: الإيضاح في علل النحو؛ ص ٧٠، (م س ذ)؛ الأشباه والنظائر، ج١، ص ٧٩، (م س ذ)؛ العبكري؛ عبدالله بن الحسين، أبو البقاء: مسائل خلافية. دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٩م، ص ٩٥

(٢) إبراهيم أنيس؛ الدكتور: من أسرار العربية. القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٦م، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٧

أما نظرية الدكتور (أنيس)؛ الهادفة إلى القدح في خصائص العربية، خاصة الإعراب، والمتأثرة بآراء كثير من المستشرقين، في الوقت نفسه مؤثرة في آراء مستشرقين آخرين، فيمكن تلخيصها في ماياتي :

**أولًا:** ليس للحركة الإعرابية مدلول؛ فلا تدل على فاعلية، أو مفعولية، أو إضافة، أو غير ذلك.

**ثانيًا:** لا تعدو هذه الحركات الإعرابية، أن تكون حركات، يحتاج إليها في الكثير الغالب؛ لوصل الكلمات بعضها ببعض، بمعنى أنها حركات للتخلص من التقاء الساكنين، عند وصل الكلام، وأن معنى الفاعلية والمفعولية لا يستفاد من هذه الحركات؛ إنما من موقع كل من الفاعل والمفعول، في الجملة العربية.

**ثالثًا:** هناك عاملان تدخلا في تحدي حركة التخلص من التقاء الساكنين، أولهما إيثار بعض الحروف لحركة معينة، كإيثار حروف الحلق للفتحة مثلًا، وثانيهما: الميل إلى تجانس الحركات المتجاورة، أو ما يسمى: (Vowel Harmony).

**رابعًا:** سمع النحاة القدامى هذه الحركات؛ فأخطئوا تفسيرها، حين عدوها علامات على الفاعلية أو المفعولية، أو غير ذلك، في حين أنها لا تعدو أن تكون حركات وصل بين الكلمات.

**خامسًا:** حين اعتقد النحاة أن هذه الحركات، هي حركات إعرابية؛ حركوا أواخر الكلمات، التي لا داعي إلى تحريكها؛ لتطرد قواعدهم. فقالوا

مثلًا: الرجلُ قائم، بضم اللام من (الرجل)، وكان يكفي أن يقال الرجلْ قائم بتسكينها؛ إذ لا توجد ضرورة للتحريك[1].

هذا؛ ولم يكن الدكتور (أنيس) أول المشككين في ظاهرة الإعراب، تلك الخصية الأهم في خصائص العربية، والمتلازمة كل الالتزام مع القرآن الكريم؛ إنما سبقه من العرب (قطرب)، كما سلف. أما من المستشرقين؛ فنجد (كارل فوللرز – Karl Vollers)؛ يرى أن النص الأصلي للقرآن، قد كتب بإحدى اللهجات الشعبية التي كانت سائدة في الحجاز، والتي لا يوجد فيها –كما لا يوجد في غيرها– تلك النهايات المسماة بالإعراب، وأنه انتقل إلى هذا النص فيما بعد، الشكل الأدبي للغة العربية، الذي هو عليه الآن[2].

وكذلك من المستشرقين الذين شككوا في قضية الإعراب: (باول كاله – Paul E. Kahle)، في كتابه (الذخائر القاهرية – Die Kairoer Geinsa)؛ إذ يقول: "جُمع نص القرآن بعد وفاة (محمد)(ﷺ) بمدة وجيزة، في عام ٦٣٢م، وأخذ شكله النهائي في عهد الخليفة الثالث (عثمان بن عفان: ٦٣٣ – ٦٥٥م)، وهنا قامت مشكلة؛ وهي كيف يُقرأ هذا النص، ويُرتَّل؟ فقد ولد (محمد)(ﷺ)، وانحدر –كمعظم مواطنيه– من القبيلة العربية (قريش)، وكانت اللغة العربية التي يتكلمها، هي لغة المواطن المثقف في مكة. والنص القرآني الخالي من الضبط بالشكل، يعكس بوضوح اللغة العربية، التي كانت لغة الحديث في مكة، غير أن العرب، كانوا قد

(١) من أسرار العربية، ص ٢٥٢، (م س ذ).

(2) Karl Vollers; Volkssprache und Schriftsprsche in alten Arabiem. Shtrasporg 1906, s. 170

تعودوا، أن يعدوا اللغة البدوية أنموذجًا للنطق الصحيح، وبهذه اللغة، تم نظم الشعر العربي الجاهلي، وكان كل عربي مزهوًّا بذلك. وإذا كانت كلمة الله لا يصح أن ترتل بلغة، أقل مستوى من أي لغة أخرى؛ فقد بدأت في العواصم الإسلامية، في ذلك العصر المبكر، في الكوفة والبصرة والمدينة ومكة، دراسة نشيطة للشعر البدوي؛ فكان الرجال المهتمون بهذا النمط في اللغة العربية، يذهبون إلى جيرانهم من البدو، ويجمعون ما أمكنهم من أشعارهم، وما يتصل بها من الحكايات، وهي في الغالب أخبار عن الحروب الصغيرة، التي جمعت تحت عنوان: (أيام العرب). وقد اتخذت المادة التي جمعت بهذه الطريقة؛ أساسًا للعربية النموذجية التي ابتدعها النحويون، ثم حذيت لغة القرآن على نمطها، ومع ذلك لم تتغير كتابة المصحف؛ بل ابتدعت طريقة أخرى، تضاف فيها علامات مختلقة إلى النص؛ لضمان صحة القراءة"(١).

وإذا كان الدكتور (أنيس)، والمستشرقان (فوللرز) و(كاله)؛ يريان هذا الرأي الغريب، ويستنكرون على العربية خصائصها؛ فإنا نفرد لذلك ردًا ﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ ﴾ سورة فصلت آية :٤٢، وذلك بعد أن نورد بعضًا من آراء المستشرقين الذين درسوا العربية؛ فدافعوا عنها وعن خصائصها، أمثال نولدكه – TH. Noldeke) الذي يرى في مقالة له بعنوان: (ملاحظات على لغة العرب القدامى – Eining Bemerkungen uber Sprache der Araber.)؛ "أنه من غير المعقول أن يكون (محمد)(ﷺ) قد استعمل في القرآن لغة تخالف كل المخالفة، تلك اللغة

(1) Paul E. Kahle; Die Kairoer Geinsa, s. 92

التي كانت شائعة في مكة آنذاك، أو أن يكون قد اعتنى بالإعراب، هذه العناية، وقومه لا يستعملونه في كلامهم"[١]. ويضيف (نولدكه) قائلًا: "إن شعر ذلك العصر كان يميل إلى لغة البدو، التي كانوا يتحدثون بها في ذلك الوقت، والتي ظلوا يتحدثون بها زمنًا طويلًا بعد ذلك، ولا يغير من هذه القضية شيئًا، أن لغة الشعر بها بعض الاختلافات عن لغة الحياة العامة، وأن الشاعر ما كان يضطره وزن الشعر وأسلوبه إلى الإتيان بتعبيرات خارجة عن المألوف، وغير ذلك من الأمور التي لاحظها كذلك قدامى اللغويين العرب، وسجلوها بدقة"[٢]. ويضيف أيضًا: "أنه من الخطأ الشنيع الاعتقاد أن اللغة الحية في عهد النبي (محمد)(ﷺ) لم يكن فيها إعراب، فإن العلماء في عصر (هارون الرشيد) قد وجدوا الإعراب بكل دقائقه لدى البدو، ولكن ظاهرة الوقف الشائعة كثيرًا في الحديث اليومي، قد عودت الأذن على سماع الصيغ الخالية من الإعراب؛ فاستطاع أحد الشعراء استعمالها، عند اتصال الكلام كذلك، وعلى الأخص في صيغة المضارع التي لا تتلاءم كثيرًا مع وزن الشعر"[٣].

أما (ديلمان –Dillmann, August )، فيقول: "إنه لو كان النبي(ﷺ)، أو أحد معاصريه من المؤمنين، قد نطق بالقرآن دون إعراب؛ لكان من غير الممكن أن تضيع الروايات الخاصة بذلك، دون أن يبقى لنا آثار منها"[٤].

(1) TH. Noldeke; Eining Bemerkungen uber Sprache der Araber. Z A XII, 172
(2) Eining Bemerkungen uber Sprache der Araber.p. 170
(3) Eining Bemerkungen uber Sprache der Araber.p.10
(4) Dillmann, August; Grammatik der Äthiopischen Sprache Akademische Druck und Verlagsanstalte, Graz. s. 210

ويقول المستشرق (يوهان فك – J. Fuck): "احتفظت العربية الفصحى، في ظاهرة التصرف الإعرابي، بسمة من أقدم السمات اللغوية، التي فقدتها جميع اللغات السامية، باستثناء البابلية القديمة، قبل عصر نموها وازدهارها الأدبي، وقد احتدم النزاع حول غاية بقاء هذا التصرف الإعرابي، في لغة التخاطب الحي. فأشعار عرب البادية قبل الإسلام، وفي عصوره الأولى؛ ترينا علامات الإعراب مطردة كاملة السلطان، كما أن الحقيقة الثابتة، من أن النحويين العرب، كانوا حتى القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي على الأقل، يختلفون إلى عرب البادية؛ ليدرسوا لغتهم، الأمر الذي يدل على أن التصرف الإعرابي كان في أوج ازدهاره آنذاك، بل لا نزال حتى اليوم نجد في بعض البقايا الجامدة، من لهجات العرب البداة، ظواهر الإعراب"(١).

وفي السياق ذاته؛ يقول المستشرق (برجشتراسر – G. Bergstrasser): "والإعراب سامي الأصل، تشترك فيه اللغة الأكدية(٢)، وفي بعض

(١) يوهان فاك: العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب. مكتبة دار النهضة العربية، سنة ١٩٧٧م، ص ١٥

(٢) ظلت الأكادية لغة الحياة والدولة، حتى القرن السابع قبل الميلاد، وبسقوط الدولة الآشورية في القرن السابع قبل الميلاد؛ بدأ احتضار اللغة الأكادية، فقد كانت الآرامية تواصل انتشارها كلغة حديث ولغة تعامل، ولكن التغير اللغوي حدث ببطء شديد، فظل الازدواج اللغوي قائمًا عدة قرون، انتهت بأن تركت الأكادية الحياة، مخلفة وراءها تراثًا أدبيًّا، مثل ملحمة جلجامش. وتراثا قانونيًّا، مثل شريعة حمورابي . وعددًا كبيرا من النقوش ذات المضمون السياسي، والاجتماعي. ينظر: محمود فهمى حجازى،=

الحبشية، ونجد آثارًا منه في غيرها أيضًا"(١).

أما نظرية الدكتور (أنيس)، التي استهدفت استنكار الإعراب؛ فإن الباحث المدقق يستطيع الرد عليها من مناحٍ عدة، يختار البحث منها:

**أولًا:** وجود الإعراب كاملًا في بعض اللغات السامية القديمة؛ كالأكدية، وتشمل البابلية والأشورية في عصورهما القديمة، وكذلك (قانون حمورابي: ١٧٩٢ – ١٧٥٠ق. م.) المدون باللغة البابلية القديمة؛ إذ يوجد فيه الإعراب بصورة كاملة، كما في العربية تمامًا، فالفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وعلامة الرفع الضمة، والنصب الفتحة، وهكذا. من ذلك ما جاء في الفقرة الأولى من (قانون حمورابي)، والتي تقول: (Šumma awelum awelam ubbirma– إذا اتهم إنسان إنسانًا). ففي هذه الجملة نجد (awelum –إنسان) في حالة الفاعل مرفوعة بالضمة، والميم الأخيرة تقابل –في الأكدية– التنوين في العربية، وتعرف بالتمييم. وكذلك في كلمة (awelam –إنسانًا) في محل المفعولية، منصوبة بالفتحة، والميم الأخيرة للتنوين كسابقتها(٢). ليس ذلك فحسب؛ بل يوجد الإعراب كذلك في اللغة الأوجريتية، وهي إحدى اللغات السامية المكتشفة حديثًا في رأس شمرا، على الساحل الشمالي لسوريا، وهي مكتوبة بالخط

---

=الدكتور: علم اللغة العربية. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤١

(١) جوتهلف برجشتراسر: التطور النحوى للغة العربية. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب. مكتبة النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م، ص ١١٦

(2) Von Soden. Wofram; Grundriss der Akkadischen Grammatik, Analecta Orientalia 33; 2. Auflage, Roma, 1969. s. 114

المسماري، غير أنه يسير فيها على النظام الأبجدي، ولا يوجد بها رموز لضبط الحركات إلا في الرمز الدال على صوت الهمزة[1]. ومن الأمثلة على ذلك في الحبشية: ( waetemeher neguša baènta mangeštu – ولا تشفق على الملك بسبب مملكته).

**ثانيًا:** إن القرآن الكريم قد وصل إلينا متواترًا، بالرواية الشفهية الموثوق بها جيلًا بعد جيل، معربًا، ولا يظن أحدًا أن النبي(ﷺ) كان لا يحرك أواخر الكلمات، في تلاوته لنص القرآن الكريم، إلا حيث اقتضته ضرورة وصل الكلمات، أو بعبارة أخرى: حيث أراد التخلص من التقاء الساكنين، عند اتصال الكلام. فمن غير الممكن دوران القرآن إلى هذا الحد من التواتر، أن نظن أن النبي(ﷺ) كان يتلو قوله(ﷻ): ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١ مَآ أَنتَ بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ بِمَجۡنُونٖ ۝٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ۝٤﴾ بتسكين أواخر كلمات: ﴿وَٱلۡقَلَمِ﴾، ﴿بِنِعۡمَةِ﴾، ﴿رَبِّكَ﴾، ﴿وَإِنَّكَ﴾، ﴿خُلُقٍ﴾. حيث لا يوجد ما يدعو إلى تحريكها من الناحية الصوتية.

**ثالثًا:** إن الرسم القرآني الذي نقل إلينا متواترًا؛ يؤيد وجود الإعراب في العربية الفصحى، وأنه ليس من اختراع النحويين، وإلا فكيف نفسر وجود الألف في الرسم العثماني، في حالة المنصوب المنون. فإننا إذا نظرنا –مثلًا– في قوله(ﷻ): ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ۝١٤٠﴾[2]

---

(١) كارل بروكلمان: فقه اللغات السامية. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب. مكتبة النهضة العربية، سنة ١٩٧٨م، ص ١٠٢

(٢) سورة البقرة، آية: ١٤٠

وقوله(ﷻ): ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[1]؛ عسر علينا فهم السر في تحريك اللام في ﴿بِغَـٰفِلٍ﴾ الأولى بالكسرة، والثانية ﴿غَـٰفِلًا﴾ بالفتحة. وهكذا[2].

ومما سبق؛ يتضح -بلا أدنى شك- أن الإعراب ذو خاصية متلازمة في اللغة العربية، غير مبتدعة فيها، وبها نزل القرآن، بكل خصائص العربية، ما علمنا منها وما لم نعلم؛ الأمر الذي يؤكد تلازم العربية للقرآن الكريم، ومن ثمَّ؛ فإن للعربية مكانة بين اللغات السامية من الأهمية بمكان؛ حيث بقائها على الأصوات والسكنات، وحفاظها على جميع حروفها، في الوقت نفسه؛ ضياع ذلك أو معظمه في اللغات السامية الأخرى، هذا من جهة. ومن جهة ثانية؛ نزول القرآن الكريم، كتاب النبي(ﷺ)الخاتم، التشريع الباقي إلى يوم الدين، بهذه اللغة دون غيرها؛ مما يؤكد مكانتها وقدسيتها.

## المبحث الثالث
## سبل تعزيز العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم

قد يتصور المرء أن بالإمكان ربط حقيقتين علميتين بعضها ببعض، من غير مسوغات كافية تعزز هذا الربط، ولكن هذا التصور لا ينم إلا عن قصور في فهم الحقائق العلمية، التي تفيد بوجوب حصول ما يكفي من المسوغات والدواعي، التي تستدعي ربط الحقائق العلمية بعضها

(١) سورة إبراهيم، آية: ٤٢

(٢) علي عبد الواحد وافي، الدكتور: فقه اللغة. دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٨٩، ص ٢٠٩

ببعض. ولقد تناول البحث فيما سبق هذه المسوغات بشكل مختصر، إلا انه يبين -هنا- العوامل التي تكمن وراءها سبل تعزيز علاقة التلازم بين القرآن الكريم واللغة العربية. ويمكن إجمال هذه العوامل في ماياتي :

**أولًا:** البحث في ثنايا النصوص القرآنية، وأدبيات اللغة العربية، على ما يستلزم فهم أحدهما، فهم الآخر.

**ثانيًا:** تخصيص الدراسات القرآنية، المعنية باللغة العربية، وإفرادها؛ نحوًا وصرفًا وبلاغة، ببحث موجبات علاقة كلٍ منهما -القرآن الكريم واللغة العربية- بالآخر، من خلال الدراسات الأكاديمية العليا.

**ثالثًا:** العمل على كثرة الندوات التثقيفية، والمؤتمرات الدولية، التي تبين دور اللغة العربية في فهم الإسلام الصحيح، ودورها في بناء وإعادة تفعيل الحضارة الإسلامية.

**رابعًا:** تشجيع الدراسات والنشرات ودعمها، لتبين حقيقة أن العربية ليست لغة قومية فحسب؛ إنما هي لغة إسلامية عالمية، "فقد نشأ في الإسلام من لم يستشعر بعدُ أنَّ في إسلامه عزًا، وفي قرآنه فضلًا، وإنما الأمر عنده مجرد طقوس وشعائر، تُمارس من غير فهم، وما هذا إلا لهجرهم لغة القرآن والدين. يقول (ابن القيم): وإنما يعرفُ فضل القرآن؛ مَن عرف كلام العرب. إلى أن قال رحمه الله: ولذلك يقع في النفوس عند تلاوته وسماعه من الروعة، ما يملأ القلوب هيبة، والنفوس خشية، وتستلذه الأسماع، وتميل إليه بالحنين الطباع، سواء كانت فاهمة لمعانيه أو غير فاهمة، عالمة بما يحتويه أو غير عالمة،

كافرة بما جاء به أو مؤمنة"(١). في السياق نفسه؛ يقول (الشافعي): "على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله اللهُ لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه، كان خيرًا له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت، وما أُمر بإتيانه، ويتوجه لما وُجه له، ويكون تبعًا فيما افترض عليه وندب إليه، لا متبوعا"(٢).

**خامسًا:** إقامة مؤتمرات خاصّة بالإعجاز القرآني؛ يستبان منها حجم الإعجاز القرآني وصوره، عن طريق توظيف آليات اللغة العربية، لغة ونحوًا وصرفًا وصوتا.

ولا شك أن جملة هذه النقاط؛ قد تشكِّل لنا التصور الدقيق عن سُبل تعزيز علاقة التلازم بين القرآن الكريم واللغة العربية، في عيون الجيل الناشئ في عالمنا الإسلامي الكبير. هذا الجيل الذي ظل تحت حكم القوميات، والنزعات الأخرى، كالوطنية، والاشتراكية، والرأسمالية في بلاد المسلمين، ظل يعاني أزمةً في الهوية، أزمة لم تخفف من وطأتها جميع هذه الأطروحات، ليس لكونها غير منطقية أو غير واقعية فحسب؛ بل لكونها لا تعبر عن حقيقة الشعور الواجب على كل فرد مسلم، شعور الأخوة الإيمانية الصادقة، والذي لا يمكن ترجمته إلا عن طريق اللغة

---

(١) حسين الدسوقي، الشيخ: لغتنا أو الهاوية. مقال منشور في موقع طريق القرآن. انظر: الشبكة الدولية للمعلومات (الشبكة العنكبوتية)، موقع: www.quranway.net، بتاريخ إبريل، ٢٠١١

(٢) الشافعي؛ محمد بن إدريس: الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص٤١

الإسلامية الحضارية المشتركة، والتي لا تمنع بحال من الأحوال أن يجمع المرء بينها وبين لغةٍ قومية أو إقليميةٍ أخرى، بل هو في أدبيات الإسلام من الفضائل والمميزات الحسنة.

## المبحث الرابع
## مستقبل العلاقة بين اللغة العربية والقرآن الكريم

لا يختلف مستقبل العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربية، عن مستقبل الإسلام ولغته الحية، بل هو داخلٌ فيها، مشتبكٌ بها اشتباك الماء بالعود الرطب؛ إذ إن النهضة الإسلامية الواعدة –التي تنمو يومًا بعد يوم– تبشر بالكثير من الخير لهذه العلاقة، وإن من تلك المبشرات كثرة الطلب في الشرق والغرب على أساتذة اللغة العربية، والإقبال المتزايد على تعلمها لمختلف المقاصد، ولقد تزايدت الدعوات يومًا بعض يوم، تلك التي تطالب بعودة الشعوب الإسلامية، التي تخلت عن الحرف العربي في كتابتها إليه.

بل إن من الحقائق الساطعة، التي تأكدت وتوثَّقت خلال الزمن؛ "إن الإسلام قد أثَّر في الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية، تأثيرًا شديدًا، ففضلًا عن اتخاذها الخط العربي لكتابة لغاتها به، فإن هذه اللغات قد صبغت أيضًا بصبغة عربية؛ فلغات الشعوب الإسلامية على العموم، قد تأثرت تأثرًا محسوسًا باللسان العربي، فيما استعارته من الألفاظ والكلمات العربية الكثيرة. ولقد كان الخط العربي هو الواسطة الوحيدة، للديانة، والتجارة، والمعاملات الاجتماعية للمسلمين، من أول الأقاليم

الوسطى الأفريقية، إلى آخرها، كما يستعمله مهاجرو الملايو في أقصى الجنوب الأفريقي.

ويتضح من كل ما تقدم؛ أن الحرف العربي انتشر بانتشار الحضارة الإسلامية، ولقد كان الحرف العربي من أقوى العوامل التي صمدت بها الشعوب الإسلامية الأفريقية، في وجه المستعمر لعهود طويلة، قبل أن يدب في أوصالها الوهن، وتسقط فريسة للاِستعمار، ابتداءً من القرن التاسع عشر. "ولذلك كان من متطلبات استكمال عناصر القوة لهذه الشعوب، السعي إلى إعادتها إلى دائرة هويتها الثقافية، وأصولها الحضارية، من خلال إعادة كتابة لغاتها الوطنية بالحرف العربي"(١).

ويضاف إلى ما سبق؛ أن استمرار وبقاء اللغة، مستمر بتصاعد أمواج الدعوة الإسلامية، وازدياد العائدين إلى دينهم، والداخلين في الإسلام يومًا بعد يوم. ويتزامن هذا الازدهار مع تصاعد مطرد، في تعلم اللغة العربية ونتشارها، خصوصًا مع ما نقرأ ونسمع هذه الأيام، عن اندثار لغات ما كان يتوقع لها أن تندثر في يوم من الأيام. وكذلك ما يصدر عن المراكز البحثية التخصصية، من دراسات تشير إلى عوامل بقاء اللغات واندثارها ، وأن العربية من أكثر اللغات في العالم امتلاكًا لهذه العوامل، لا بسبب ارتباطها بالقرآن الكريم فحسب؛ بل لما تمتلكه في بنيتها من مقومات البقاء.

---

(١) عبد العزيز بن عثمان التويجري، الدكتور: مستقبل اللغة العربية. كتاب إلكتروني، منشور في موقع منظمة الأيسيسكو. انظر: الشبكة الدولية للمعومات (الشبكة العنكبوتية)، موقع: www.isesco.org.ma، إبريل، سنة ٢٠١١م.

وقد كان للعربية الفضل في نقل العلوم والمعارف إلى تلك الحضارات، سخاءً لم يشهد له التاريخ مثيلًا، وإن مستقبل هذه اللغة، ومستقبل الدعوة إلى دين الإسلام، الذي يعدها من ركائزه الأساسة، في تبليغ الناس دعوة الحق، يمكن استشرافه من ماضيها الخالد. يقول المستشرق (رينان) في كتابه تاريخ اللغات السامية: "إن انتشار اللغة العربية يعتبر من أغرب ما وقع في تاريخ البشر، كما يعتبر من أصعب الأمور التي استعصى حلها؛ فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادئ ذي بدء؛ فبدت فجأة على غاية الكمال سَلِسَة أية سَلاسَةٍ، غنية أي غنى، كاملة بحيث لم يدخل عليها منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا أدنى تعديل مهم، فليس لها طفولة ولا شيخوخة، ظهرت لأول أمرها تامة مستحكمة، ولا أدري هل وقع مثل ذلك للغة من لغات الأرض، قبل أن تدخل في أدوار مختلفة؛ فإن العربية –ولا جدال– قد عمت أجزاء كبرى من العالم"(١).

والحقيقة التي لا مناص من قولها؛ أن الباحثين في اللغة العربية، لم يولوا انتشار اللغة العربية واستقرارها النصيب الوافر من البحث والتأمل. ويعد السبب الرئيس في قوة اللغة العربية ومتانتها، هو نزول القرآن بها، منذ بزوغ فجر الإسلام؛ وباتساع دائرة المد الإسلامي، واتجاه المسلمين لتحرير الناس، من عبودية المخلوقين، وفتق أجواء الحرية، والنور لهم؛ اتجه أولئك إلى اتخاذ اللغة العربية لغة التعبير

---

(١) أرنست رينان: تاريخ اللغات السامية العامّ ومنهجها المقارن. نشرت مقتطفات من هذا الكتاب على موقع (مؤسسة جذور الثقافية). انظر: الشبكة الدولية للمعومات (الشـبكة العنكبوتية)، موقع: www.jozoor.net، إبريل، سنة ٢٠١١م.

لديهم؛ وكان للغة العربية وشائج وثيقة بحياتهم الاجتماعية والفكرية وغيرها. وعن طريق هذه اللغة كان نتاج الحضارة الإسلامية الزاهرة، في شتى المجالات الفكرية، والثقافية، والعلمية.

وقد أورد المستشرقان (انجلمان) و(دوزي) في كتابهما: (معجم المفردات الأسبانية والبرتغالية المشتقة من اللغة العربية)، أن الكلمات العربية الموجودة باللغة الأسبانية، تعادل ربع كلمات اللغة الأسبانية، وأن في اللغة البرتغالية، ما يربو على ثلاثة آلاف كلمة عربية. كما أن للمستشرق (لامانس) في كتابه: (ملاحظات على الألفاظ الفرنسية المشتقة عن العربية) ما يربو على سبعمائة كلمة عربية، دخلت اللغة الفرنسية؛ وقدم الأستاذ (تيلور) بحثًا عنوانه: (الكلمات العربية في اللغة الإنجليزية – Arabic Words In Inglish) موردًا فيه ما يزيد على ألف كلمة عربية، في الطب، والكيمياء، والفلك، والبيولوجيا، والجراحة، دخلت اللغة الإنجليزية.

أما عن تأثير اللغة العربية في اللغة الإيطالية؛ فيقول (رينالدي): "لقد ترك المسلمون عددًا عظيمًا من كلماتهم في اللغة الصقلية، والإيطالية، وانتقل كثير من الكلمات الصقلية، التي من أصل عربي، إلى اللغة الإيطالية، ثم تداخلت في اللغة العربية الفصحى، ولم تكن الكلمات فقط هي التي دخلت إيطاليا؛ وإنما تسربت أيضًا بعض جداول، من الدم العربي، في الجالية العربية التي نقلها معه إلى مدينة لوشيرا، الملك (فريدريك الثاني). ولا يزال الجزء الأعظم من الكلمات العربية الباقية في لغتنا الإيطالية –التي تفوق الحصر– دخلت اللغة بطريق المدنية، لا

بطريق الاستعمار. وإن وجود هذه الكلمات في اللغة الايطالية؛ يشهد بما كان للمدنية العربية، من نفوذ عظيم في العالم المسيحي"(١).

ومما سبق؛ يمكن إن نستقي بعض الحقائق، التي تعبر عما تشتمل عليه هذه اللغة من عناصر القوة، والمنعة، والصمود، في وجه الزمن والأعداء، الذين لم يدَّخروا جهدًا لإزالتها عن الوجود. "بعض الحقائق العلمية التي تميز اللغة العربية، من باقي اللغات، وهي خصائص ومميزات كثيرة ومتعددة، أهمها -في نظرنا- أنها لغة اشتقاقية، في حين أن اللغات الأخرى تعتمد بالخصوص على النحت، وهذه المزية -وغيرها- تفتح آفاقًا كبيرة للغة العربية؛ لإيجاد ألفاظ جديدة، وكلمات حديثة، فضلًا عمّا ما هو موجود في التراث اللغوي القديم، لهذه اللغة الحية.

وجدير بالذكر؛ فإن اللغة العربية -كما هو متداول- تتألف من ثمانين ألف مادة، ويقول المختصون: "إن المستعمل منها فقط، حوالي عشرة آلاف، وفضلًا عن هذه الثروة اللفظية الهائلة، التي تعتبر رصيدًا ضخمًا للغة، فإن لغتنا تشتمل في طبيعة تكوينها، على عناصر نموها وحيويتها؛ فهناك القياس، والقلب، والإبدال، والنحت، والتعريب، فضلًا عن ميزة الاشتقاق المشار إليها آنفا. وخلاصة القول؛ إن الوسائل التي يمكن الاستفادة منها بصورة رئيسة، لتكوين كلمات جديدة، بقصد الدلالة على

(١) حجي إبراهيم الزويد، الدكتور: أثر اللغة العربية في الحضارة البشرية. مقال منشور في الشبكة الدولية للمعومات.

معان جديدة، تتلخص في ثلاث طرق أصيلة هي: الاشتقاق، والتعريب، والنحت"(١).

وبناءً على ما سبق عرضه؛ يمكننا فهم أن اللغة العربية، ستبقى ملازمة للقرآن الكريم، بوصفها من أبرز أدوات فهم تعاليمهِ، بالشكل الصحيح، وسيبقى القرآن الكريم من أعظم وسائل حفظها، من الزوال، والاندثار، والتحريف، والتراجع. كما يظهر بوضوح، أن علاقة التلازم بين القرآن الكريم واللغة العربية، علاقة لا انفصام لها، ولا يمكن تصور تبدلها، مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة.

ويرى البحث -من خلال هذا العرض الموجز- أن أهمية اللغة العربية؛ تزداد يومًا بعد يوم، فكلما اكتشف الباحثون، من عوامل النقص والتراجع والاندثار في اللغات العالمية الحية؛ زاد إقبال هؤلاء على اللغة العربية، إعجابًا بأسرارها وقوتها، هذا من ناحية، وتوقعًا مبنيًّا على الحقائق والبراهين، بأنها لغة العلم الرسمية في المستقبل القريب، من ناحية أخرى، شاءَ مَنْ شاء، وأبى مَنْ أبى.

---

(١) حمزة الكتاني، الدكتور: قدرة اللغة العربية على مسايرة الإبداعات والتجديدات في مجال العلوم الطبية والطبيعية. ص ص ٢ – ٣

# الخاتمة

تعد الدراسات المهتمة باللغة العربية، قليلة نسبيًّا، وهذا –في حد ذاته– يشكل نقطة سلبية في مجال الدراسات العربية، ودراسات الشريعة الإسلامية؛ إذ يتضح خطر هذا النقص، من خلال الدراسات التي تحمل من الأخطاء والمغالطات، في حق اللغة العربية ومستقبلها الشيء الكثير. وأيضًا من خلال الصعوبات التي تواجه دعاة النهضة الإسلامية، أثناء حديثهم عن لغة القرآن الكريم.

والباحث –في تواضع– يقدِّم هذه الدراسة الموجزة؛ علها مساهمة في مشروعٍ كبير، يبين مكانة اللغة العربية في الإسلام والقرآن، وكذلك محاولة الولوج إلى دائرة الحديث عن مستقبلها المتوقع، بناءً على المعطيات العلمية، والبحثية التخصصية، والتي تشير في معظمها إلى أن هذه اللغة ستسود اللغات الحية في هذا العالم؛ نظرًا للتراجع الخطير الذي يصيب بقية اللغات، كالإنكليزية والفرنسية والصينية؛ مما يثير مخاوف العلماء في مختلف التخصصات، من حفظ المعلومات والحقائق العلمية المختبرية بهذه اللغات. حتى إن بعض الباحثين يذهب إلى أن الكثير من المراكز العلمية التخصصية الحساسة، أخذت توثق معلوماتها المعدة للحفظ؛ لغرض استئناف البحث فيها مستقبلًا باللغة العربية.

والحق؛ أن توافر هذه الحقائق القرآنية، والتاريخية، والبحثية المعاصرة، حول مكانة ومستقبل علاقة التلازم بين القرآن ولغتهِ ومستقبل تلك العلاقة؛ لهو خير دليل على مستقبل اللغة العربية، ومدى تأثيرها المستقبلي في الحركة الحضارية العالمية.

## التوصيات

تنبئ هذه المرحلة الخطيرة والحساسة من تاريخ أمتنا؛ بوجوب قيام وسائل الإعلام المتنوعة بدورها التاريخي، ووقيام مؤسسات أخرى، وهيئات، مؤهلة وفاعلة؛ لتعليم اللغة العربية السليمة السهلة، ودعم لغة الإعلام الناطق بالعربية في كل فعالياته ومجالاته وبرامجه.

وبدهي القول؛ إن وسائل الإعلام قادرة على تكوين البيئة السماعية للغة العربية السليمة، في جميع مناحي الحياة، وجميع مجالات الإعلام وبرامجه؛ لما للغة الإعلامية من مكان بارز في الحياة اليومية من جميع جوانبها المختلفة. في الوقت نفسه؛ فإن اللغة –أيةُ لغة– تكتسب اكتسابًا بالاستعمال، والسماع، إلى جانب تعلم القراءة والكتابة. ومن أجل عموم الفائدة؛ يرى البحث تقديم هذه التوصيات؛ علّها تسهم بدفع حركة تعليم اللغة العربية –لغة القرآن ولغة أهل الجنة ولغة المسلمين المستمسكين والمعتزين بدينهم– إلى مصاف اللغات العالمية الحية، وبما يتناسب مع مكانتها الرفيعة بين لغات البشر، من ذلك:

**أولًا:** تكثيف الأنشطة الإعلامية التفاعلية، من خلال وسائل الإعلام المتنوعة، بالتوعية بأهمية اللغة العربية، كلغة حضارية لها أثرها البالغ في النهضة الحضارية للعالم الإسلامي. والمقصود بالتفاعلية؛ أن تخرج البرامج عن سياقها المعهود، بأن تذاع دروسًا باللغة العربية على شرائح معينة، تتواصل معها الإذاعة عبر البريد الالكتروني أو رسائل الجوال، ثم تعرض إقامة اختبار مجاني، وتشجع الفائزين بجوائز ثمينة. وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

**ثانيًّا:** الخروج عن سياق المؤتمرات العادية؛ باستثمار المؤتمر إلى أقصى الحدود الممكنة، كعقد الدورات التطويرية الملحقة بالمؤتمر، وتشكيل فرق العمل عن بُعد؛ لضمان تحقيق توصياته ونتائجه.

**ثالثًا:** تعزيز دور الثقافة اللغوية؛ بالتعريف بآثار اللغة العربية على التقدم، وفهم الدين والتواصل الحضاري، وذلك بواسطة اللغات الأخرى -حتى المحلية منها- بالنسبة للشعوب غير الناطقة بالعربية.

**رابعًا:** تعزيز دور المدرسة والمعهد الديني؛ بتقوية مستويات اللغة العربية، والدعوة إلى نشر اللغة، وعدم إغفال مسألة الحوافز، مثال ذلك: جعل العلامات المدرسية نوع من هذه الحوافز، لمن يعلم غيره في المدرسة، أو خارجها، اللغة العربية، أو بعضًا من مبادئها.

**خامسًا:** إلزام المراحل المنتهية، بساعات متواصلة، في أيام معينة من الأسبوع، بالحديث باللغة العربية، وجعلها من ضمن مساقات الدراسة الإسلامية على وجه الخصوص.

**سادسًا:** التعريف المستمر بأثر تعلم اللغة العربية، في فهم الإسلام، وحفظ القرآن، وإدراك معانيه، عن طريق النشرات الدورية؛ على أن تكون هذه النشرات باللغات المفهومة للناس في مكان النشر والتوزيع، ولا بأس أن تتضمن بعض العبارات المترجمة، كالسلام، والتحية، والترحيب؛ تشجيعًا وتحفيزًا للمتلقي.

# قائمة المصادر والمراجع

## أولًا: المراجع العربية:


١. إبراهيم أنيس: فى اللهجات العربية. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٦٥م.

٢. إبراهيم أنيس: من أسرار العربية. القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٦م.

٣. ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل. تحقيق: محيي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ.

٤. ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: لمع الأدلة في أصول النحو. تحقيق: الدكتور عطية عامر. المكتبة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٨٥م.

٥. ابن الأنباري؛ عبد الرحمن، أبو البركات: نزهة الألباء فى طبقات الأدباء. مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٩٨م.

٦. ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة. تحقيق: مصطفى الشويمى، بيروت، سنة ١٩٦٣م.

٧. ابن فارس؛ أحمد، أبو الحسين: الصاحبي في فقه اللغة. دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٩٥م.

٨. ابن كثير؛ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، أبو الفداء، ت ٧٧٤هـ: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد السلامة. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م.

٩. أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين.تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

١٠. أبو هلال العسكرى: الفروق اللغوية. ضبطه وحققه: حسام الدين القدسى. دار زاهد القدسى، القاهرة، بدون تاريخ.

١١. أحمد مختار عمر، الدكتور. علم الدلالة. عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٩٨م.

١٢. استيفن أولمان. دور الكلمة في اللغة. ترجمة: كمال بشر. القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٣. ثيودور نولدكه: اللغات السامية تخطيط عام. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التـواب. دار النهضة العربية. القاهرة، بدون تاريخ.

١٤. جلال الدين السيوطى: المزهر فى علوم اللغة. تحقيق: محمد أحمـد جـاد المـولى، وآخرين. مطبعة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٥. جوتهلف برجشتراسر: التطور النحوى للغة العربية. ترجمة: الدكتور رمضان عبـد التواب. مكتبة النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

١٦. الحموي؛ ياقوت: معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديـب. تحقيـق: إحسـن عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م.

١٧. خالد العريني: عناصر اللغة العربية وخصائصها. وزارة المعارف، المملكة العربيـة السعودية، بدون تاريخ.

١٨. الزجاجي: الإيضاح في علل النحو. تحقيق: مازن المبارك. القاهرة، سـنة ١٩٥٩م. ص ٦٩؛ جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر. تحقيق: الدكتور محمد محمد تامر؛ والدكتور حافظ عاشور. دار السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨م.

١٩. سعيد عطية علي مطاوع، الدكتور: إشكالية الترادف في الترجمة العبريـة لمعـاني القرآن الكريم. دار الآفاق العربية، القاهرة، سنة ٢٠٠٦م.

٢٠. السيرافي؛ الحسن بن عبدالله، أبو سعيد، ت ٣٦٨هـ: أخبار النحـويين البصـريين. مكتبة المتنبي للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، بدون تاريخ.

٢١. الشافعي؛ محمد بن إدريس: الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الكتب العلميـة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٢. صلاح فضل، الدكتور: علم الأسلوب. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م.

٢٣. عبدالواحد بن علي، أبو الطيب، ت ٣٥١هـ: مراتب النحـويين. تحقيـق: الـدكتور محمد أبو الفضل إبراهيم. دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٤. العبكري؛ عبدالله بن الحسين، أبو البقاء: مسائل خلافية. دار الكتب العلمية، بيـروت، سنة ١٩٨٩م.

٢٥. العكبري؛ عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، ت: ١٠٨٩هـ: شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، ومحمود الأرنؤوط. دار ابن كثير، دمشق، طبعة سنة ١٤٠٦هـ.
٢٦. على اليمنى دردير، الدكتور: أسرار الترادف في القرآن الكريم. دار ابن حنظل، القاهرة، سنة ١٩٨٥م.
٢٧. علي عبد الواحد وافي، الدكتور: فقه اللغة. دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٨٩م.
٢٨. الفيروزأبادي؛ محمد بن يعقوب: البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة. تحقيق: محمد المصري. جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، سنة ١٤٠٧هـ.
٢٩. القرطبي؛ محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، أبو عبد الله، ت:٦٧١هـ: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان. تحقيق: هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، سنة ٢٠٠٣م.
٣٠. كارل بروكلمان: فقه اللغات السامية. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب. مكتبة النهضة العربية، سنة ١٩٧٨م.
٣١. محمد بن عبد الرحمن الشايع، الدكتور: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم. مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية.
٣٢. محمود فهمى حجازى، الدكتور: علم اللغة العربية. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.
٣٣. المرزباني؛ محمد بن عمران، أبو عبيد الله: نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النجاة والأدباء والشعراء والعلماء. مؤسسة الرسالة، بيروت
٣٤. النديم: محمد بن إسحاق، أبو الفرج: الفهرست. دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٧٨م.
٣٥. يوهان فاك: العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب. ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب. مكتبة دار النهضة العربية، سنة ١٩٧٧م.
٣٦. محمد بن محمد أبو شهبة، الدكتور: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٨هـ.

## ثانيًا: مواقع الشبكة الدولية للمعلومات:

١. الشبكة الدولية للمعلومات، موقع: www.quranway.net

٢. الشبكة الدولية للمعلومات، موقع: www.tafsir.org

٣. الشبكة الدولية للمعومات، موقع: www.isesco.org.ma

٤. الشبكة الدولية للمعومات، موقع: www.jozoor.net

## ثالثًا: المراجع الأوربية:

1. Von Soden. Wofram; Grundriss der Akkadischen Grammatik, Analecta Orientalia 33; 2. Auflage, Roma, 1969.
2. Karl Vollers; Volkssprache und Schriftsprsche in alten Arabiem. Shtrasporg 1906.
3. Paul E. Kahle; Die Kairoer Geinsa.
4. TH. Noldeke; Eining Bemerkungen uber Sprache der Araber. Z A XII.
5. Dillmann, August; Grammatik der Äthiopischen Sprache Akademische Druck und Verlagsanstalte, Graz.
6. A.lehrer -Meaning in Linguistics -in theory of Meaning. A. and Klehere, U.S.A1975.

# إيهام الترادف في نصوص الجنة

# في القرآن الكريم

## ـ دراسة بلاغية ـ

الدكتور : مثنى نعيم

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فقد نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين ليكون معجزة للعالمين، ولتبقى آياته بصائر لمن يريد الهداية ويسعى لها، ولقد نزل القرآن على قوم بلغوا من الفصاحة والتمكن من البيان قدراً عظيماً، وكانت لهجاتهم المتعددة قبل الإسلام قد قاربت أن تذوب في بوتقة واحدة أساسها لهجة قريش التي مثلت ذروة الفصاحة العربية، وكان كل ذلك إرهاصاً لنزول القرآن الكريم بهذه اللغة الشريفة، حين شرف الله تعالى العربية بحمل رسالة السماء الأخيرة إلى الأرض.

ولقد تخير القرآن من لغة العرب ألفاظه، ولكنه إنما تخير ألفاظاً سهلة ميسورة ذات جرس صوتي جميل، وبنية ذات دلالة مفهومة للعربي المخاطب بها آنذاك، ثم ارتقى القرآن بتلك الألفاظ في تراكيب لغوية ذات نظم معجز جديد، لا عهد للعرب والعربية به، فبهر العرب ببلاغته، وأسرهم بفصاحته، فآمن من آمن، وأنكر من أنكر، ولقد تحدى القرآن المنكرين أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا، مع حرصهم على عداوة الإسلام منذ اللحظة الأولى لانطلاقه.

ولكي نفهم كتابنا الذي شرفنا الله تعالى به، لابد لنا من فهم معاني ألفاظه، لتحديد دلالتها بدقة، فلغة القرآن المحكمة ذات نظام خاص في المفردات والتراكيب والإيقاع... ودلالة الكلمة في التركيب القرآني ذات

ظلال وإيحاءات سياقية، لذا لا يكفي لتحديد دلالتها الاحتكام إلى المعجم فقط، بل يجب الاحتكام إلى النص والسياق.

وليس من شأننا في بحثنا هذا إنكار الترادف في العربية، ولكن الأمر هنا يتعلق باستعمال القرآن للألفاظ وهو من شأننا. والسؤال هنا يكون: هل وافق القرآن الكريم العرب في استعمال تلك الألفاظ المترادفة بمعنى واحد؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال البحث عن الفروق والظلال الدقيقة التي بين ألفاظ عدّها اللغويون مترادفة مما استعمله القرآن الكريم.

وينبغي علينا أن لا ننسى أن نستحضر أننا أمام نص محكم معجز وضع كل حرف وكل لفظ فيه بنظام دقيق، بأنه كلام الله تعالى وصفته.

ومن هنا جاءت تسمية البحث (إيهام الترادف في نصوص الجنة في القرآن الكريم).

وأخيرا فإني أود أن أذكر الكتب التي سبقتني في هذا المجال وأفدت منها من حيث طريقة المعالجة والتتبع للألفاظ، ولكنهم جميعاً لم يذكروا الألفاظ المترادفة الخاصة بالجنة إلا لفظة أو لفظتين، مما شجعني على اختيار الموضوع والكتابة فيه. والكتب هي:

الترادف في القرآن الكريم، محمد نور الدين المنجد.

التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة بنت الشاطئ.

ظاهرة الترادف في ضوء التفسير البياني للقرآن الكريم، د. طالب الزوبعي.

الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، د. محمد عبد الرحمن الشايع.

دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني، د. محمد ياس الدوري.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم على مبحثين:

المبحث الأول: المفهوم والاختلاف بين المجيزين والمانعين للترادف.

المبحث الثاني: الدراسة البلاغية للألفاظ المترادفة في نصوص الجنة.

ثم الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع

فإن وفقنا فذلك بفضل الله وتوفيقه وإن أخطأنا فمن أنفسنا.

**الباحث**

# المبحث الأول
## المفهوم والاختلاف بين المجيزين والمانعين للترادف

**أولاً: تعريف الترادف**

**الترادف:** ما تبع الشيء. فكل شيء تبع شيئاً فهو ردفه، وإذا تتابع شيءٌ خلف شيءٍ فهو الترادف، وردف الرجل وأردفه ركب خلفه[1].

وعرفه الإمام فخر الدين الرازي بقوله:" هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"[2].

والمترادفات هي: " ألفاظ متحدة المعنى وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق "[3].

وإذا نظرنا في ألفاظ العربية وتسمية المسميات، نجد للشيء الواحد أسماء وصفات كثيرة، وكل منها تصلح أن تكون اسماً للمسمى، وبذلك أصبحت العربية أوسع اللغات ثروة بالكلمات. إذ أن الكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يقدر لها من الاستعمالات. فمثلاً: للسيف أكثر من ألف اسم وللأسد خمسمائة، وللداهية أكثر من أربعمائة اسم، وللثعبان مائتا اسم، وللعسل أكثر من ثمانين اسماً، ولكل من المطر والماء

---

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (ردف): ١٦٢٥.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٣/١.

(٣) دور الكلمة في اللغة: ١٠٩.

والنور والظلام وغيرها من الأشياء التي عرفها العربي عشرات من الألفاظ(١).

" والترادف التام نادر الوقوع في العربية، لأن الغموض يعتري المدلول والألوان أو الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية والانفعالية التي تحيط بهذا المدلول، والتي لا تلبث أن تعمل على تحطيمه، وتقويض أركانه، وسرعان ما تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة، بحيث يصبح كل لفظ منها مناسباً وملائماً للتعبير عن جانب واحد فقط، من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد"(٢).

ويندر أن تكون هنالك كلمات تتفق في ظلال معانيها اتفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدلالات والألفاظ المترادفة بهذا المعنى هي الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة. ومن ثم كان واجب معجم المترادفات ذكر الألفاظ في مجموعات مع تحديد علاقاتها وظلال معانيها والفروق بينها(٣).

وفي القرن الثاني الهجري كان الترادف سمة من سمات العربية، وقد جمع رواة اللغة الألفاظ المترادفة في كتب، وكانوا لا يرونها محلاً للنزاع أو الجدل. فضاعت الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة، فغدت مترادفة.

---

(١) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٣/١.

(٢) فصول في فقه العربية: ٣١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣١.

فقد روي أن أبا زيد سأل أعرابياً: ما الحنبطي؟ قال: هو المتكأكئ، قال أبو زيد الأنصاري: وما المتكأكئ؟ قال: هو المتأزف، قال: ما المتأزف؟ فسئم الأعرابي من مساءلته وقال له أنت أحمق[١].

ومن هنا نرى أن رواة اللغة في تلك الفترة لا يجدون حرجاً في التعبير عن المعنى الواحد بألفاظ عدة.

**ثانياً: أسباب الترادف**

هناك أسباب كثيرة أدت إلى وقوع الترادف في العربية أهمها:

١- تناسي الصفات والفروق: هنالك صفات تفقد عنصر الوصفية مع الزمن بالتدرج، وتجدد مدلولاتها مما كان بينها من فوارق، وغلبت عليه التسمية، نلاحظ ذلك في أسماء السيف، فالحسام واليماني والقاطع يدل كل منهم على وصف خاص للسيف مغاير عما يدل عليه الآخر[٢].

٢- احتكاك لغة قريش باللهجات الأخرى، هذا الاحتكاك نقل إليها طائفة كبيرة من مفردات هذه اللهجات، وقد أجمع الرواة على أن قريشاً كانت تتخير من كلمات القبائل الأخرى في مواسم الحج والأسواق، ما خف على اللسان وحسن في السمع حتى لطفت لهجتهم وجاد أسلوبهم[٣].

٣- إن كثيراً من المترادفات ليست في الحقيقة كذلك، بل يدل كل منها على حالة خاصة من المدلول تختلف بعض الاختلاف عن الحالة

---

(١) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/٤١٣.

(٢) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٢.

(٣) ينظر: فقه اللغة – علي عبد الواحد: ١٦٦.

التي يدل عليها غيره، فمثلاً: رمق، لحظ، حدج، شفن، ورنا، وما إلى ذلك من الألفاظ التي تدل على النظر، فإن كل منها يعبر عن حالة خاصة للنظر، تختلف عن الحالات التي تدل عليها الألفاظ الأخرى. فرمق يدل على النظر بجامع العين، ولحظ يدل على النظر من جانب الأذن، وحدج معناه رماه ببصره مع حدة، وشفن يدل على نظر المتعجب الكاره، ورنا يفيد إدامة النظر في سكون.....إلخ[١].

٤- الاستعمال المجازي: إن كثيراً من الكلمات التي تذكر المعاجم على أنها مرادفة معانيها لكلمات أخرى، غير موضوعة في الأصل لهذه المعاني، بل مستعملة استعمالاً مجازياً. فالرحمة مثلاً قد استعملت من (الرحم) موضع الولد والمكان الذي يلد الأبناء والأخوان، فتنشأ بينهم صلة من الحب والعطف، وقد تقادمت العهود على هذا المعنى المجازي حتى أصبح حقيقة وبهذا نشأ الترادف بينهما وبين كلمات أخرى مثل الرأفة[٢].

٥- انتقال كثير من الألفاظ السامية والمولدة والموضوعة والمشكوك في عربيتها إلى العربية، وكان لكثير من هذه الألفاظ نظائر في متن العربية الأصلي[٣].

(١) ينظر: فقه اللغة – علي عبد الواحد: ١٦٨.

(٢) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٨٤.

٦- إن جامعي المعاجم لشدة حرصهم على تسجيل كل شيء، دونوا كلمات كثيرة كانت مهجورة في الاستعمال، ومستبدلاً بها في اللغة مرادفاتها[١].

كل هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى وجود الترادف في اللغة.

**ثالثاً : رأي علماء العربية في الترادف**

في القرنين الثالث والرابع الهجريين وما تلاهما، بدأ رواة اللغة وجامعوها يلتمسون فروقاً بين الكلمات التي عدها من سبقوهم من المترادفات. فنشأ النزاع بين علماء اللغة إزاء الترادف ووقوعه في اللغة العربية وانقسموا إلى فريقين:

**الفريق الأول :**

يؤيد هذا الفريق وقوع الترادف في العربية، ويعده من أبرز خصائصها، لقد تزعم هذا الفريق ابن خالدية. فهو يؤمن بفكرة الترادف ويفخر بما جمعه من كلمات كثيرة ذات معنىً واحد[٢]. وأيضاً من الذين اهتموا بالترادف ابن جني وعقد له باباً سماه (تلاقي المعاني، على اختلاف الأصول والمباني)، وقال فيه:" هذا فصل من العربية حسن كثير المنفعة قوي الدلالة على شرف هذه اللغة وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة فتبحث عن أصل كل اسم منها فتجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه"[٣].

---

(١) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٦/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٤٠٥/١.

(٣) الخصائص: ١١٣/٢٠.

وكذلك من الذين أثبتوا المترادفات في العربية ابن سيده. يتضح ذلك في مقدمة كتابه المخصص حين قال:" وكذلك أقول على الأسماء المترادفة التي لا يكثر بها نوع ولا يحدث عن كثرتها طبع كقولنا في الحجارة: حجر وصفاة، ونقله ومن الطريق طويل وشلب وشَرْحَبْ "(١)، كما ضمن كتابه هذا العديد من أمثلة المترادفات في العربية.

ومن علماء الأصول الذين أثبتوا الترادف الإمام فخر الدين الرازي، الذي يرى وجوب تقيد الترادف بعدم التباين في المعنى وبعدم الإتباع، فليس من الترادف (السيف الصارم)؛ لأن في الثانية زيادة في المعنى، وليس منه (عطشان ونطشان)؛ لأنه لا معنى للكلمة الثانية، ولكن مع هذا اعتراف بوجود المترادفات في اللغة العربية، وكان يرى أن مرجع كل هذه التعسفات إلى الاشتقاقيين(٢). ومن أنصار الترادف أيضاً ألكيا أبو الحسن علي بن محمد الشافعي(ت ٥٠٤هــ)، الذي قسم الترادف إلى قسمين. يتضح ذلك من قوله:" الألفاظ التي بمعنىً واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة، فالمتواردة كما يسمى الخمر عقاراً وصهباء وقهوة، والسبع أسداً وليثاً وضرغاماً. والمترادفة هي التي يقوم فيها لفظٌ مقام لفظٍ لمعانٍ متقاربةٍ يجمعها معنى واحد. كما يقال أصلح الفاسد، ولم الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصدع "(٣). وهو بذلك يرى أن الترادف يشمل العبارات والجمل.

---

(١) المخصص: ٣/١.

(٢) ينظر: في اللهجات العربية: ١٧٥.

(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٧/١.

ومن علماء اللغة المحدثين الذين تناولوا هذه الظاهرة إبراهيم أنيس، ويرى أن الترادف موجود في القرآن الكريم، ولا معنى لمغالاة بعض المفسرين حين يلتمسون الفروق الدقيقة بين ألفاظه المترادفة، ويرى كذلك أن منكري الترادف كانوا من الاشتقاقيين، الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه(١).

كذلك يثبت رمضان عبد التواب وجود هذه الظاهرة في اللغة، فيقول:" ورغم ما يوجد بين لفظة مترادفة وأخرى من فروق أحياناً، فإننا لا يصح أن ننكر الترادف فنراهم يفسرون اللفظة بالأخرى"(٢).

**الفريق الثاني :**

ينكر هذا الفريق وجود الترادف في اللغة العربية، ومنهم ثعلب الذي يرى أن ما يظنه البعض من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات كما في الإنسان والبشر. فالأول موضوع له باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يؤنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشر(٣).

كذلك ذهب ابن فارس مذهب أستاذه ثعلب فأنكر وقوع الترادف في العربية، وكان يقول:" يسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا: إن الاسم واحد هو السيف وما بعده من الألقاب صفات. ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى "(٤).

---

(١) ينظر: في اللهجات العربية: ١٨٠.
(٢) فصول في فقه العربية: ٣١٦.
(٣) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٣/١.
(٤) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ٩٦.

أما ابن درستويه فيقول:" لا يكون فعل وأفعل بمعنى واحد، كما لم يكونا على بناء واحد، إلاّ أن يجيء ذلك في لغتين مختلفتين، فأما من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يرى كثير من اللغويين والنحويين، وإنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها، وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها، ولم يعرف السامعون لتلك العلة فيه فروقاً فظنوا أنها بمعنى واحد، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم. فإن كانوا قد صدقوا في رواية ذلك عن العرب، فقد أخطأوا عليهم في تأويله مالا يجوز في الحكمة، وليس يجيء شيء من هذا الباب إلاّ على لغتين مختلفتين، أو تشبيه شيء بشيء.[(١)].

فهو ينكر أن يكون الترادف في لغة واحدة ويجوزه في لغتين، ويؤكد ما ذهب إليه في موضع آخر بقوله:" وأهل اللغة أو عامتهم يزعمون أن فعل وأفعل بهمزة وبغير همزة قد يجيئان بمعنىً واحد، وأن قولهم: " ديزي" و " أديزي " من ذلك قول فاسد في القياس والعقل مخالف للحكمة والصواب لا يجوز أن يكون لفظان مختلفان بمعنىً واحدٍ إلاّ أن يجيء أحدهما في لغة قوم والآخر في لغة غيرهم كما يجيء في لغة العرب والعجم أو لغة رومية ولغة هندية "[(٢)].

ومن الذين نفوا الترادف أيضا أبو هلال العسكري، وألف كتاباً سماه (الفروق اللغوية)، وقسمه إلى ثلاثين باباً. أما الراغب الأصفهاني فيقول:" وينبغي أن يجعل كلام من منع على منعه في لغة واحدة، فأما في

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/٣٨٤ – ٣٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ١/٣٨٦.

لغتين فلا ينكره عاقل "[١]. فهو يذهب إلى ما ذهب إليه ابن درستويه بنفي الترادف في لغة واحدة ويجوزه في لغتين.

ومن علماء اللغة المحدثين الذين اهتموا بالترادف محمد المبارك. فقد أنكره واعتبره مرضا من الأمراض المنتشرة في عصر الأغطاط، الذي ضاعت فيه الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة، فغدت مترادفة"[٢].

يلاحظ مما تقدم انقسام علماء العربية في الترادف بين مجيز ومانع، وهذا التباين انسحب إلى الدراسات القرآنية، فأنكر جل العلماء وقوع الترادف في القرآن الكريم، وحجتهم أن الإعجاز اللفظي يقتضي وقوع اللفظ الدقيق في مكانه الدلالي المخصص له، فلا تنوب لفظة عن لفظة، فأن لكل لفظة دلالة لا تصلح أن تحل مكان لفظة أخرى، فإن المقام الدلالي عند ذلك سيتغير.

ومن المنكرين لوقوع الترادف في القرآن ابن عطية الأندلسي، إذ يقول:" وكتاب الله تعالى لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد "[٣]. وكذلك يقول أبو هلال العسكري:" وواضع اللغة حكيم، لا يأتي فيها بما لا يفيد، فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر،

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ٤٠٥/١.

(٢) فقه اللغة وخصائص العربية: ٣٠٦.

(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٧٢/١.

وإلاّ لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه، وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء ، وأشار إليه المبرد....."[١].

ومن المحدثين الذين أنكروا وقوع الترادف في القرآن الكريم بنت الشاطئ، التي حاولت أن تكشف فروق الألفاظ، وفي هذا الشأن نراها تقول:" من قديم شغلت قضية الترادف علماء العربية واختلفت مذاهبهم فيها، والبيان القرآني يجب أن يكون له القول الفصل فيما اختلفوا فيه حين يهدي إلى سر الكلمة، لا يقوم مقامها كلمة سواها من الألفاظ المقول بترادفها "[٢]، وقد ذهب المذهب كل من أحمد بدوي[٣]، وعبد الله دراز[٤]، وفضل حسن عباس[٥].

والبحث يقف إلى جانب المنكرين في وقوع الترادف في القرآن الكريم، ويحاول إثبات أن لكل لفظة استعملت في القرآن الكريم مدلولها ودلالتها التي لا يمكن الإتيان بلفظة مرادفة لها تحل محلها، وهذا ما حاولنا إثباته في المبحث الثاني.

---

(١) الفروق اللغوية: ٣٣.

(٢) الإعجاز البياني للقرآن: ١٩٣.

(٣) من بلاغة القرآن: ٥٧.

(٤) ينظر: النبأ العظيم: ١٢٤، ١٢٥.

(٥) ينظر: الإعجاز في القرآن الكريم: ١٧١.

## المبحث الثاني
## الدراسة البلاغية للألفاظ المترادفة في نصوص الجنة في القرآن الكريم

سنحاول في هذا المبحث دفع الترادف في القرآن الكريم من خلال نصوص الجنة، وذلك عن طريق دراسة هذه الألفاظ وتوضيح معانيها البلاغية، وإثبات أن لكل لفظة قصدها البلاغي، وأنها مقصودة الاستعمال القرآني، وأنه لا يمكن الاستعاضة عنها بلفظة أخرى. وسأتناول الألفاظ حسب الترتيب الهجائي، والألفاظ هي:

**أولاً: الأجر والثواب**

١- **الأجر**: يقول ابن فارس:" الهمزة والجيم والراء أصلان يمكن الجمع بينهما بالمعنى، فالأول الكراء على العمل، والثاني جبر العظم الكسير....، والمعنى الجامع بينهما أن أجرة العامل كأنها شيء يُجبر به حاله فيما لحقه من كدٍّ فيما عمله "[١]، فالأجر على هذا الأصل يكون مقابل جهد وعمل.

ويرى الراغب أن الأجر:" ما يعود من ثواب العمل دنيوياً كان أو أخروياً "[٢]، وكأن الراغب هنا يلمح إلى أنهما مترادفان، ويرى في الأجر:" يقال فيما كان عن عقد وما يجري مجرى العقد، ولا يقال إلاّ في النفع دون الضر "[٣].

---

(١) معجم مقاييس اللغة(أجر): ٦٢/١.

(٢) المفردات: ٦٤.

(٣) المصدر نفسه: ٦٤.

ويرى أبو هلال العسكري أن الأجر:" يكون قبل الفعل المأجور عليه، والشاهد أنك تقول ما أعمل حتى أخذ أجري "[١]، وكلام أبي هلال فيه نظر؛ لأن القرآن الكريم يرده، بدليل قول الله تعالى على لسان إحدى ابنتي شعيب عليه السلام: ﴿ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ﴾[٢]، فهو عمل – عليه السلام – ثم بعد ذلك كان الأجر على عمله. والرأي الصحيح في الأجر أنه ما يؤتى للمرء مقابل عمل دنيوي أو أخروي تم إنجازه أولاً.

ويختص بالنفع دون الضر، واستقراء اللفظ في القرآن الكريم يهدي إلى هذا المعنى، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾[٣].

فالأجر هنا مقابل مادي ينتفع به على عمل دنيوي اشترط إنجازه أولاً. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ۝ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾[٤]، فكان الأجر هنا مرهوناً بتحقيق الغلبة على موسى، وحين لم تتم الغلبة لم يُنل الأجر، وهو مما ينتفع به، ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى بعد ذكر المغفرة والجنات: ﴿ وَنِعْمَ

(١) الفروق في اللغة: ٢٦٦.
(٢) سورة القصص: آية ٢٥.
(٣) سورة الطلاق: آية ٦.
(٤) سورة الشعراء: آية ٤١ – ٤٢.

أَجْرُ ٱلْعَـٰمِلِينَ ﴾[١]. فهنا كان الأجر مغفرة وجنات على عمل أخروي، وهذا يعني أنه بعد إنجاز العمل[٢].

٢- **<u>الثواب</u> :** يرى ابن فارس أن الثواب مشتق من أصل صحيح يدل على " العود والرجوع... والثواب من الأجر والجزاء أمر يُثاب إليه "[٣].

والثواب عند اللغويين بالنظر إلى أنه أمر يُثاب إليه يكون خيراً، ويكون شراً إلاّ أنه في الخير أكثر[٤].

والثواب عند الراغب:" ما يرجع إلى الإنسان من جزاء أعماله فيسمّى الجزاء ثواباً تصوراً أنه هو هو، ألا ترى كيف جعل الله تعالى الجزاء نفس الفعل في قوله:﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾[٥]، ولم يقل جزاءه "[٦]،وقد جارى الراغب اللغويين في الثواب على ما يرجع يرجع من جزاء العمل، أما أن يكون الجزاء

الفعل نفسه، فليس في نص الآية المذكورة ما يشهد له بذلك، وإنما صرحت برؤية الأعمال، ورؤية الأعمال شيء والحساب والجزاء شيء آخر، وكل امرئٍ سيرى عمله محضراً في كتاب لا يغادر كبيرة ولا

(١) سورة آل عمران: آية ١٣٦.
(٢) ينظر: الترادف في القرآن الكريم: ١٦١.
(٣) معجم مقاييس اللغة(ثوب): ٣٩٣/١.
(٤) ينظر: المفردات: ١٨٠، والفروق اللغوية: ٢٦٦.
(٥) سورة الزلزلة: آية ٧.
(٦) المفردات: ١٨٠.

صغيرة إلاّ أحصاها، وبهذا المعنى لا دليل لكلام الراغب في الآية والله أعلم.

وهناك فروق نحسُّ بها، ولا نجد الأدلة القاطعة عليها، منها[1]:

١- أن الأجر يكافئ العمل، والثواب ما زاد على ذلك، ونستشعر ذلك في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[2]، فكأن الحسنى أجر والزيادة ثواب.

٢- إن القرآن الكريم جعل الأجر عامّاً يكون من الله عز وجل، كقوله تعالى: ﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾[3]، ويكون بين الناس أيضاً، كقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾[4]، في حين أن القرآن الكريم الكريم لم يذكر الثواب مسنداً للبشر، فكأن الثواب خاص بجناب الله تعالى، والأجر عام.

٣- إن الأجر يكون على الأعمال فقط، في حين أن الثواب يكون على الأعمال والأقوال معاً، فيكون الثواب – إن صح ذلك – أعم من الأجر، ونستأنس لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾[5]

(١) ينظر: الترادف في القرآن الكريم: ١٦٢.
(٢) سورة يونس: آية ٢٦.
(٣) سورة البقرة: آية ٦٢.
(٤) سورة الطلاق: آية ٦.
(٥) سورة المائدة: آية ٨٥.

وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾(١)، فكان الثواب في هذه الآية عقب أقوال ذكرت على سبيل الدعاء.

ويقول المنجد:" وإن صحت هذه الفروق بين الأجر والثواب فلا يمكن عدها من المترادفات، وإلاّ فحسبنا ما بين اللفظين من عموم الثواب في الخير والشر، وخصوص الأجر بالنفع دون الضر، فيخرجان بذلك من حيز الترادف "(٢).

**ثانياً : الإحسان والفضل**

جاءت هاتان اللفظتان في سياق وصف الجزاء الذي ينتهي إليه حال المؤمنين في الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا ﴾(٤)، وتدل لفظة الفضل في المعاجم على (الزيادة عن الاقتصاد)(٥)، الاقتصاد)(٥)، ويقول الزمخشري في الفضل: " وما يتفضل به عليهم زيادة على الثواب "(٦)، والفضل عند ابن فارس:" يدل على زيادة في

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٤٧ – ١٤٨.

(٢) الترادف في القرآن الكريم: ١٦٣.

(٣) سورة الرحمن: آية ٦٠.

(٤) سورة الأحزاب: آية ٤٧.

(٥) المفردات: ٦٣٩.

(٦) الكشاف: ٢٦٦/٣.

الشيء... والإفضال: الإحسان، والفضل: ضد النقص "[١]. فالفضل إذاً يدل على معنى الزيادة على الحق المطلوب.

وأما الإحسان:- فإن الراغب يقول:" هو على وجهين: أحدهما الإنعام على الغير، يقال: أحسن إلى فلان، والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً، أو عمل عملاً حسناً "[٢].

فالإحسان يتعلق بمظهر النعيم الحسن، مكافأة على العمل الحسن. من خلال هذا يتبين لنا أن هناك فرقاً بين الإحسان والفضل، فالإحسان:" قد يكون واجباً وغير واجب، والفضل لا يكون واجباً على أحد، وإنما هو ما يُتفضل به من غير سبب يوجبه "[٣].

ويُهتدى إلى هذا الفرق من خلال قوله تعالى:﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾[٤]، إذ تحصر الإحسان في الجزاء على العمل الصالح، وتقصره به فيكون بمنزلة الأجر للعامل إذا أحسن، في حين أن الفضل يزيد على الأجر، من باب التفضل الإلهي على عباده المؤمنين، فالجزاء يتمثل في الإحسان، ولذا ضاعف الله أجر الحسنة بقوله:﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾[٥]، والعطاء يتمثل في الفضل، هذا من جهة، ومن جهة جهة أخرى فإن الإحسان يرسم دلالة حسنة على الجزاء، والإحسان من

---

(١) معجم مقاييس اللغة(فضل): ٥٠٨/٤.

(٢) المفردات: ٢٣٦.

(٣) الفروق اللغوية: ٢١٩.

(٤) سورة الرحمن: آية ٦٠.

(٥) سورة الأنعام: آية ١٦٠.

الحسن، ضد القبح، لذا وصف الله تعالى الجنة بالحسنى في قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾[(١)]، والفضل لا يتضمن هذا المعنى في لفظه، فإذا تبين لنا هذا فإنه لا ترادف بينهما والله تعالى أعلم.

**ثالثاً : أعين وعيون**

من المعلوم أن جمع (أفعُل) من جموع القلة، و(فُعُول) أحد جموع الكثرة، وقد جمعت العين في القرآن الكريم على أعين وعيون[(٢)]،ويدل لفظ العين على معان مختلفة، منها العين الجارحة، والعين بمعنى الواشي وعين الماء...[(٣)]، لكن الأعين اختصت بالعين المبصرة، والعيون اختصت بجمع عين الماء[(٤)]، وهذا ما تفرد به الاستعمال القرآني لهما، إذ أن (عين) تُجمع على أعين وعيون، ولا يفرق بينهما إلا بالدلالة على القلة والكثرة، إذا دلت على معنى واحد، ومن ثم يمكن أن يتبادلا مواقعهما الدلالية ، فالاستعمال القرآني فرق بينهما. فقد وردت لفظة (أعين) في القرآن الكريم اثنتين وعشرين مرة، والمختصة منها بالجنة آيتان فقط، هما قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[(٥)]، وقوله تعالى: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ

(١) سورة يونس: آية ٢٦.

(٢) ينظر: شرح الرضي على الشافية: ٢/٩٠.

(٣) ينظر: اتفاق المباني وافتراق المعاني: ١٠٧ – ١٠٨.

(٤) ينظر: من وحي القرآن: ١٢٥، دراسات في اللغة: ٩١.

(٥) سورة السجدة: آية ١٧.

﴿وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1]، فكان في جمع القلة مراعاة لحقيقة البصر بالعين.

وأما استعمال كلمة (عيون) في القرآن الكريم فجاء في موضع دلالي يختلف عن استعمال لفظ(أعين) وذلك للدلالة على عين الماء فقط كما أسلفنا، وجاء ذكرها في وصف جنة الدنيا في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾[2]، فوقوع جمع الكثرة في عيون الجنة دلالة على كثرتها واختلاف طعومها، ومما يدلنا على إرادة التكثير في جمع (العيون) مجيء الفعل (فجَّر) مضعفاً للتكثير، وذلك في قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ ﴾[3]. ومن هذا يتبين لنا أن لكل لفظة في القرآن الكريم استعمالها ودلالتها التي لا تجيز تبادلهما.

**رابعاً : التحية والسلام**

تحية أهل الجنة عندما يدخلونها يُتَلَقَّوْنَ بها، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ ۚ وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ ۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴾[6]، ونلاحظ أن المعاجم تكاد

---

(١) سورة الزخرف: آية ٧١.

(٢) سورة الذاريات: آية ١٥.

(٣) سورة يس: آية ٣٤.

(٤) سورة يونس: آية ١٠.

(٥) سورة الواقعة: آية ٢٥ – ٢٦.

(٦) سورة الأحزاب: آية ٤٤.

أن توحد بين اللفظتين، قال ابن منظور:" التحية: السلام، وقد حيّاه تحية والتحية في كلام العرب ما يُحيي بعضهم بعضاً إذا تلاقوا "(١).

أما السلام فيعرفه ابن منظور بقوله:" السلام: التحية، ومنه قول الشاعر

**تُحيي بالسلامة أم بكـــــر وهل لك بعد قولك من سلام**

وقال أبو الهيثم:" السلام والتحية معناهما واحد "(٢)، فإذا كان معناهما واحد، كما يقول ابن منظور، فهل استعملهما القرآن الكريم بمعنى واحد؟.

إن استعمال القرآن الكريم للكلمتين يشكل بيئة دلالية مستقلة، فلو اقتصرنا على مستوى القول بين السلام والتحية لقلنا: إن التحية تكون بالسلام وغيره، فتكون التحية (أعم من السلام)، وقال المبرد:" يدخل في التحية (حياك الله)، ولك البشرى، ولقيت الخير، ولا يقال لذلك سلام "(٣). فالفرق بينهما فرق بين العام والخاص، غير أن لهذا الخاص مزايا، ولذلك خص من دون ألفاظ التحية كلها.

ولا يقتصر معنى السلام على القول الشفهي، بل يتعدى ذلك للدلالة على معاني السلامة والنجاة والأمن والبقاء، والتحية ليست كذلك في القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ ﴾(٤)، قال أبو حيان:" دار السلامة والصحة والأمن، وهي الجنة، إذ أهلها سالمون من

---

(١) لسان العرب(حيا): ١٠٧٩.

(٢) المصدر نفسه(حيا): ١٠٧٩.

(٣) الفروق اللغوية: ٧١.

(٤) سورة يونس: آية ٢٥.

كل مكروه ويجوز أن يكون الله تعالى أضافها إلى اسمه الشريف على سبيل التعظيم لها والتشريف "[1]. فالسلام من السلامة، والتحية من الحياة، وقد جمع القرآن الكريم بينهما في قوله تعالى: ﴿ وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴾[2]، والعطف بالواو يقتضي المغايرة، أي أن تكون التحية غير السلام، فالتحية هنا دعاء بالبقاء، والسلام دعاء بالسلامة من كل المكاره والآفات، ولو كانا بمعنى واحد لما جمعهما القرآن الكريم في موضع واحد، وهذا يدل على أنهما متغايران والله تعالى أعلم.

**<u>خامساً</u> : الخلود والدوام**

وردت اللفظتان في سياق وصف الجنة مرة، وأهلها ثانية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[5].

---

(١) البحر المحيط: ١٤٦/٥.
(٢) سورة الفرقان: آية ٧٥.
(٣) سورة آل عمران: آية ١٠٧.
(٤) سورة الرعد: آية ٣٥.
(٥) سورة هود: آية ١٠٨.

والأصل الخلد عند ابن فارس:" أصل يدل على الثبات والملازمة"[١].

وقال ابن منظور:" الخلد دوام البقاء "[٢].

أما عند الراغب فالخلود:" هو تبري الشيء، من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد وتصفه العرب بالخلود "[٣].

أما الدوام فإنه يدل على السكون واللزوم، " يقال: دام الشيء يدوم إذا سكن "[٤].

والناظر بعناية إلى اللفظين وسياق ما وردت فيه، يجد أن هناك فرقاً دقيقاً بينهما على الرغم من اشتراكهما في الدلالة على الزمن، فالفرق بينهما يعتمد على تحديد الزمن بينهما، فالدوام:" استمرار البقاء في جميع الأوقات، يقتضي أن يكون في وقت دون وقت.......، والخلود هو استمرار البقاء من وقت مبتدأ "[٥].

فوصف أكل الجنة بالدوام يتحتم أن يكون ذلك في كل الأوقات دون تحديد. أما الخلود، فإنه يدل على بداية الوقت الذي اتصف به المؤمنون بالخلود، أو وصف الجنة به، ومن هنا جاء الوصف بقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ

(١) معجم مقاييس اللغة(خلد): ٢/٢٠٧.
(٢) لسان العرب(خلد): ١٢٢٥.
(٣) المفردات: ٢٩١.
(٤) معجم مقاييس اللغة(دوم): ٢/٣١٥.
(٥) الفروق اللغوية: ١٣٤.

رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ﴾[(١)] بالخلد ابتداء، ثم كان الوصف بالدوام، فالخلود يفترق عن الدوام في البدء، ويتفق معه في الاستمرار والله أعلم.

**سادساً : السرور والسعادة**

قال الراغب في السرور:" ما ينكتم من الفرح "[(٢)]، وسمي السرور بهذا الاسم؛ لأنه أمر خال من الحزن.

أما أصل (سعد) فهو " أصل واحد يدل على خير وسرور "[(٣)]. قال الراغب:" والسعادة معونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير"[(٤)].

وقد وردت اللفظتان في وصف حال المؤمنين في الآخرة، قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا ۝ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا ﴾[(٥)]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾[(٦)]، والمتتبع لسياق الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة السرور يجدها في وصف ملاذ الدنيا والآخرة، ففي ذكر الدنيا يقول جل ذكره: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾[(٧)]، أما ما يتعلق بالآخرة فيقول تعالى: ﴿وَلَقَّىٰهُمۡ نَضۡرَةٗ وَسُرُورٗا ﴾[(٨)]، وكذلك يشترك المؤمن والكافر في لفظة السرور، ويظهر

---

(١) سورة هود: آية ١٠٨.

(٢) المفردات: ٤٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة(سعد): ٣/٧٥.

(٤) المفردات: ٤١٠.

(٥) سورة الانشقاق: آية ٧ – ٩.

(٦) سورة هود: آية ١٠٨.

(٧) سورة آل عمران: آية ١٣٤.

(٨) سورة الإنسان: آية ١١.

ذلك في قوله تعالى في خبر المؤمنين: ﴿ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا ﴾[1]، وفي خبر الكافرين: ﴿ وَيَصۡلَىٰ سَعِيرًا ۝ إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورًا ﴾[2]، بينما نجد استعمال القرآن الكريم للفظ السعادة يتميز عن استعمال لفظ السرور، فقد اقتصر القرآن في ذكر السعادة على الدار الآخرة وحسب، إذ أنها تؤكد المصير السعيد للمؤمنين في الجنة، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾[3] والله أعلم.

**سابعاً : العظيم والكبير**

جاءت اللفظتان في بيان حال أهل الجنة من المؤمنين، إذ يقول ربنا تبارك وتعالى: ﴿ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[4]، ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡكَبِيرُ﴾[5]. فالأصل اللغوي ل(عظم) يدل يدل " على كبر وقوة.... ومعظم الشيء أكثره "[6].

أما ابن منظور فيقول:" عظم الشيء، يعظم عِظَماً وعظامة: كبُر"[7]. وعلى هذا فإن عظم يدل على الكثرة والكبر، أما معنى (كبر) "

---

(١) سورة الانشقاق: آية ٩.

(٢) سورة الانشقاق: آية ١٢ – ١٣.

(٣) سورة هود: آية ١٠٨.

(٤) سورة التوبة: آية ٨٩.

(٥) سورة البروج: آية ١١.

(٦) معجم مقاييس اللغة(عظم): ٣٥٥/٤.

(٧) لسان العرب(عظم): ٣٠٠٤.

كبُر بالضم، يكبر أي عظم فهو كبير "[١]، وعلى هذا الأساس فإننا لا نستطيع أن نفرق بين العظيم والكبير، ويورد الراغب معنى العظيم بقوله:" وعُظْمُ الشيء أصله: كبُر عظُمه، ثم استعير لكل كبير، فأُجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنىً "[٢]، فالعظيم يكون في المحسوس والمعقول، ثم يقول في الكبير:" الكبير والصغير من الأسماء المتضايفة التي تقال عند اعتبار بعضها ببعض فالشيء قد يكون صغيراً في جنب شيء، وكبيراً في جنب غيره، ويستعملان في الكمية المتصلة كالأجسام، وذلك كالكثير والقليل، وفي الكمية المنفصلة كالعدد"[٣]. لكن استعمال الكبير في الحجم أكثر شيوعاً، وإن كان يدل في في بعض معانيه على الكثرة كما أسلفنا، غير أن العظيم "قد يكون من جهة الكثرة ومن غير جهة الكثرة..وقد يعظم الشيء من جهة الجنس، ومن جهة التضاعف"[٤].

وهذه الدلالة، أعني المضاعفة، لا يشير إليها لفظ (الكبير) كما تشير إليها لفظة (العظيم)، وزيادة على ذلك فإن (العظيم) يوحي بالعز والشرف، كما قال أبو هلال العسكري:" إن عظيم القوم هو الذي ليس فوقه أحد منهم، فلا تكون الصفة به إلا مع السؤدد والسلطان، فهو مفارق للكبير "[٥]. ولهذا فإن العظيم يوصف بالكثرة المضاعفة من جهة، وبالعلو

(١) المصدر نفسه(كبر): ٣٨٠٧.
(٢) المفردات: ٥٧٣.
(٣) المصدر نفسه: ٦٩٦.
(٤) الفروق اللغوية: ٢٠٧ – ٢٠٨.
(٥) الفروق اللغوية: ٢٠٧.

وبالعلو الذي لا يدانيه علو، لذلك فالفوز عندما يُنعت بالعظمة (فوز عظيم) فهو فوز لا يعادله فوز مثله، أي ليس فوقه شيء، وخير دليل على ذلك قول الله تعالى في وصف الشرك: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(١)، فليس هناك فوقه ظلم، ولم يوصف بالكبير، في حين أن الكبير قد يدل على الكثرة، ولكنه لا يدل على العلو، لذا جاءت الآيات التي تصف الله تبارك وتعالى بالكبير مصاحبة للكلمة العلو، كقوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾(٢).

فالكبير خلاف الصغير، والعظيم خلاف الحقير، فلا ترادف والله أعلم.

**ثامناً: غلمان وولدان**

لفظتان استعملهما القرآن الكريم في وصف خدم المؤمنين في الجنة في ثلاثة مواضع، وهي في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَّهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾(٥).

---

(١) سورة لقمان: آية ١٣.

(٢) سورة الرعد: آية ٩.

(٣) سورة الطور، آية ٢٤.

(٤) سورة الواقعة: آية ١٧ – ١٨.

(٥) سورة الإنسان: آية ١٩.

ويدل الأصل اللغوي ل(غلمان) على الغلام:" الطار الشارب، وقيل: هو من حين يولد إلى أن يشب، والجمع أغلمة وغلمة، وغلمان......"[١].

أما الأصل اللغوي ل(ولدان) فإنه يدل على معنى واحد، " وهو دليل النجل والنسل "[٢]. والولد:" فعل بمعنى المفعول.... ويقع على الذكر والأنثى، واحداً كان أو أكثر "[٣].

وفي اللسان:" الوليد: الغلام حين يُستوصف، قبل أن يحتلم "[٤].

إذاً فالولد يختص بمزايا ثلاثة:-

١- أنه مولود بسبب من أب وأم.

٢- تتمثل في إطلاق اللفظ على الذكر والأنثى.

٣- دلالية السن المتقارب.

" ليدل على أنهم يبقون دائماً في سن الولدان، لا يكبرون، ولا يتحولون عن شكل الوصافة "[٥].

وعلى هذا فالغلمان أكبر سناً من الولدان، ويدل وجود اللام في الآية ﴿ غِلْمَانٌ لَّهُمْ ﴾ على الملكية، أي أن أهل الجنة يملكونهم، قال الآلوسي:" ولم يقل غلمانهم بالإضافة، لئلاّ يتوهم أنهم الذين كانوا يخدمونهم في الدنيا، فيشفق كل من خدم أحداً في الدنيا أن يكون خادماً له

---

(١) لسان العرب(غلم): ٣٢٨٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة(ولد): ١٤٣/٦.

(٣) عمدة الحفاظ: ٣٣٩/٤.

(٤) لسان العرب(ولد): ٤٩١٦.

(٥) البحر المحيط: ٢٠٥/٨.

في الجنة، فيحزن بكونه ما يزال تابعاً..... وكذا نسبة الخدمة للأولاد لا تناسب مقام الامتنان "[١].

وعلى هذا فالغلمان خلق مميز من خلق الجنة، ليسوا من طبيعة البشر، أما الولدان فهم من نسل الناس، وقد فسرها ابن عباس بالقول:" هم أولاد الكفار، جعلوا خدماً لأهل الجنة "[٢]. والله أعلم.

**تاسعاً : الفلاح والفوز**

لا نجد في المعاجم العربية فرقاً بين دلالة اللفظتين، فابن منظور يوفق بينهما بالقول:" الفلح والفلاح: الفوز والنجاة والبقاء في النعيم والخير "[٣]، بينما الراغب يعرف الفلاح بقوله:" والفلاح الظفر وإدراك بغية، وذلك ضربان: دنيوي وأخروي "[٤]. ومن خلال تتبع الآيات التي وردت فيها كلمة الفلاح، نجد أن الفلاح يشترك في الخير والشر وفي الأمور الدنيوية والأخروية، نفي معرض الحديث عن الآخرة، يقول الله تعالى واصفاً المؤمنين: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٦]، ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[٦]، وقد جاء الفلاح في خبر الدنيا مرة واحدة، وذلك في

(١) روح المعاني: ٣٤/٢٧.
(٢) تنوير المقابس من تفسير ابن عباس: ٣٣٨.
(٣) لسان العرب(فلح): ٣٤٥٨.
(٤) المفردات: ٦٤٤.
(٥) سورة المؤمنون: آية ١ – ٢.
(٦) سورة المؤمنون: آية ١٠٢.

خبر آل فرعون مع موسى عليه السلام كما يتضح من قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُواْ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُواْ صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ ﴾[1].

أما الفوز" فيعني: الظفر بالخير مع حصول السلامة "[2]، ومن خلال تتبع الآيات التي جاءت فيها لفظة الفوز ومشتقاتها، نجد أن القرآن لم يستعملها إلاّ في خبر المؤمنين، واقتصر ذكرها على الدار الآخرة دون الدنيا

كقوله تعالى: ﴿ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾[4]، وعلى هذا يكون الفلاح مستعمل في الخير والشر، وفي شؤون الدنيا والآخرة، في حين يقتصر ذكر الفوز على خير الآخرة.

وبناءً على هذا فإنه لا ترادف بين اللفظتين والله أعلم.

**عاشراً : النصب واللغوب**

ورد ذكر النصب واللغوب في القرآن الكريم منفردين ومنفيين، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ

---

(١) سورة طه: آية ٦٤.

(٢) المفردات: ٦٤٧.

(٣) سورة آل عمران: آية ١٨٥.

(٤) سورة الحشر: آية ٢٠.

﴿ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴾[١]، ولا تفرق المعاجم بين دلالة اللفظين، فالنصب هو: " الإعياء من العناء..... وهو التعب، قال النابغة:

**كِليني لهم يا أميمة ناصب          وليل أقاسيه بطيء الكواكب**

واللغوب: هو التعب والإعياء "[٢]، مما يعني أن المعاجم لا ترى فرقاً بين اللفظين، إذ يمكن حلولهما في ذات الموقع الدلالي، فهل الله تعالى ذكر النصب، ثم ذكر اللغوب فضلة؟ حاشا لله تعالى أن يكون هذا المراد.

إذاً لابد من تغاير في المعنى بحيث تستعمل كل مفردة بمكان لا يمكن أن تحل أخرى مكانها.

وعلى هذا يكون النصب هو التعب الجسماني الذي يحصل من الشقة والكلفة[٣]، قال تعالى على لسان نبيه موسى عليه السلام: ﴿ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴾[٤]، أو النصب التعب الدؤوب في العمل، وهو بدني أيضاً، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴾[٥]، أي: فدأب في العمل بطاعة الله[٦]، ومثله قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ۝ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴾[٧]،

---

(١) سورة فاطر: آية ٣٥.

(٢) ينظر: لسان العرب(لغب): ٤٠٤٦.

(٣) ينظر: البحر المحيط: ٣١٤/٧ – ٣١٥.

(٤) سورة الكهف: آية ٦٢.

(٥) سورة الانشراح: آية ٧.

(٦) ينظر: الكشاف: ٧٦١/٤.

نَّاصِبَةٌ ﴾[١]، فاقترن العمل مع النصب، أي:" تعمل في النار عملاً تتعب فيه، وهو جرها السلاسل والأغلال "[٢].

فالنصب لا يخرج عن التعب البدني، أما اللغوب فهو التعب النفساني، والذي يعبّر عنه بالإعياء، واللغوب هو الإعياء بلغة حضرموت[٣]، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾[٤]، فتفسير اللغوب بالإعياء في هذه الآية أوفق من غيره في جناب الحق سبحانه، لقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾[٥].

وقيل: إنما عطف اللغوب على النصب؛ لأنه من نتيجته، إذ هو الفتور والكلل الذي يصيب الإنسان من النصب والتعب[٦]، ولذا جاء ترتيب اللفظتين في الآية مبتدئاً بالنصب؛ لأنه المسبب للتعب، وأعقبه باللغوب؛ لأنه السبب عنه.

وعلى هذا فلا ترادف بين اللفظين. والله أعلم.

---

(١) سورة الغاشية: آية ٢ – ٣.

(٢) الكشاف: ٧٢٩/٤.

(٣) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ١٣٤/١.

(٤) سورة ق: آية ٣٨.

(٥) سورة الأحقاف: آية ٣٣.

(٦) ينظر: الكشاف: ٥٩٦/٣.

## الخاتمة

توصل البحث إلى ما يأتي:-

١- إذا كان هناك خلاف في وقوع الترادف في اللغة فإننا لا نقر بوقوعه في القرآن الكريم.

٢- استقرأنا الألفاظ الخاصة بالجنة في القرآن الكريم في مواضعها، ثم قارنا السياق بالسياق والدلالة بالدلالة متلمسين في ذلك خصائص دلالية تلزم اللفظ ولا تغادره. وقد أرشدنا الاستقراء والتدبر في تلك الألفاظ إلى اختصاص كل منها بدلالة لا تشاركها فيها لفظة أخرى.

٣- إثبات نفي الترادف في نصوص الجنة من خلال الفروق الدلالية بين الألفاظ، والعموم والخصوص، واختلاف الاعتبارات، والأسباب البلاغية واختلاف اللغات.

٤- إن فهم السياق والتأويل للفظة القرآنية يرشدنا إلى إشارات بلاغية ودلالية، تؤثر بمجموعها في نفس الملتقى، وهذا سر من أسرار الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.

# المصادر والمراجع

## بعد القرآن الكريم

١- اتفاق المباني وافتراق المعاني: لابن بنين النحوي، تحقيق: يحيى جبر، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان ١٩٨٥

٢- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

٣- الإعجاز البياني للقرآن ورسائل ابن الأزرق: د. عائشة بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.

٤- إعجاز القرآن الكريم: د. فضل حسن عباس، دار الفرقان، الأردن ١٩٩١.

٥- الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق: محمد نور الدين المنجد، دار الفكر المعاصر- لبنان، ودار الفكر- سورية، ط١ ١٩٩٧.

٦- تفسير البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣.

٧- تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: أبو الفضل شهاب الدين الآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت).

٨- تفسير الكشاف: جار الله الزمخشري، رتبه وضبطه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٩٩٥.

٩- تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: أحمد صادق الملاح، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة ١٩٧٤.

١٠- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، راجعه لجنة من العلماء،بيروت(د.ت)

١١- الخصائص: أبو الفتح ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، القاهرة، ط٢.

١٢- دراسات في اللغة: إبراهيم السامرائي، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦١.

١٣- دور الكلمة في اللغة: استيفن أولمان، ترجمة: كمال بشير، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٩٠.

١٤- شرح الرضي على الشافية، رضي الدين الاستراباذي، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥.

١٥- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس، تحقيق: مصطفى الشويحي، بيروت ١٩٦٣

١٦- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: السمين الحلبي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٩٩٦.

١٧- الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ط٤ ٢٠٠٦.

١٨- فصول في فقه العربية: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢ ١٩٨٠.

١٩- فقه اللغة: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط٥ ١٩٦٢.

٢٠- فقه اللغة وخصائص العربية: محمد مبارك، بدون ناشر، القاهرة، ط٢ ١٩٦٤.

٢١- في اللهجات العربية: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٥ ١٩٩٢.

٢٢- لسان العرب: جمال الدين ابن منظور، دار المعارف، مصر.

٢٣- المخصص: أبو الحسن ابن سيده الأندلسي، المطبعة الأميرية، بولاق، ط١ ١٣٢٠هـ.

٢٤- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي، شرحه وعلق عليه: أحمد جاد المولى بك وآخرون، دار الفكر للتراث، ط٣.

٢٥- معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩.

٢٦- من بلاغة القرآن: أحمد بدوي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة.

٢٧- من وحي القرآن: د. إبراهيم السامرائي، اللجنة الوطنية للإحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، الجمهورية العراقية، ط١ ١٩٨١.

٢٨- النبأ العظيم – نظرات جديدة في القرآن: محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة، مصر ١٩٦٠.

# الخلاف النحوي في التمييز في القرآن الكريم على رواية حفص

الدكتور : أحمد سهام

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد قرأت في كتب التفسير بعض الألفاظ التي من حقها أن تكونَ تمييزاً على المعنى القرآني وعلى وفق ما ذكره النحاة، إلا أنني وجدت بعض المفسرين يعربونها بإعرابات مختلفةٍ وقد ذكرتُ هذه الألفاظ، ومكان ورودها في القرآن الكريم وبأي سورة ذكرت، كما ذكرت الأوجه الإعرابية لها والمعاني التي يؤديها كل إعراب على وفق ما جاء عند المفسرين والمعربين . وقد اقتضت الحاجة في تقسيم البحث أنْ يكونَ على ثلاثةِ مباحث، أوردت في كل مبحث الألفاظ التي اختلف في إعرابها، وكان منهجي في البحث أنْ أُوردَ في بداية كل مبحث اللفظة المختلف عليها ثم الآية التي وردت فيها هذه اللفظة، ثم بينت المعنى المترتب على أوجه الخلاف بحسب الإعراب فيما إذا كان مفعولا مثلا أو حالاً أو مفعولاً لأجله أو صفة . وقد ذكرتُ الذي أعربها على الوجه الآخر (غير التمييز)، مع المعنى الذي يؤديه كل إعراب إذْ يختلف المعنى باختلاف الإعراب .

وتتضح فائدة هذا البحث في بيان المعاني لكل مفردة فيها خلاف داخل السياق، والذي يؤدي بدوره إلى تغيير المعنى العام للآية، وهذا كلُّه يصبُّ في خدمة القرآن الكريم، وتفسيره.

وقد رتبت المباحث على النحو الآتي :

**المبحث الأول :** ذكرتُ فيه ألفاظاً اختلف فيها الإعرابُ على وجهين إعرابيين، وقد اشتمل على أربعة مطالب .

المطلب الأول : فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب مابين التمييز أو المفعول به .

والمطلب الثاني : فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو الحال .

والمطلب الثالث : اختلف فيه الإعراب ما بين التمييز أو المفعول المطلق .

والمطلب الرابع : كان في ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو البدل .

أما **المبحث الثاني** : فقد ذكرتُ فيه ألفاظاً اختلف في إعرابها على ثلاثة أوجه، وقد اشتمل على أربعة مطالب .

المطلب الأول : ذكرت فيه ألفاظاً اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به أو الحال.

أما المطلب الثاني : ذكرت فيه ألفاظاً اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به أو البدل .

وكان المطلب الثالث: في ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به أو الحال .

وأخيرا المطلب الرابع: كان في ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو الحال أو الصفة.

وجاء **المبحث الثالث:** في ألفاظ اختلف فيها الإعراب على أكثر من ثلاثة أوجه إعرابية، وقد قسمته على ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز، أو المفعول لأجله، أو الحال، أو المفعول المطلق .

والمطلب الثاني : فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو البدل أو المفعول به، أو الحال .

وأخيراً المطلب الرابع : فيه ألفاظ اختلف في إعرابها مابين التمييز أو البدل، أو المفعول به، أو الحال .

ثم اختتمت البحث بخلاصة وضعت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث.

أرجو أن يكون بحثي هذا خالصاً لله عزَّ وجل، وأن ينال استحسان الناس وفائدتهم إنه سميع مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

# المبحث الأول
# الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب على وجهين :

## المطلب الأول: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به

ورد هذا الخلاف في لفظة (كفراً) في قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرًا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾(١) فقد ذكرها المعربون على النحو الآتي:

قال أبو حيان :" وَانْتِصَابُ: كُفْرًا، عَلَى التَّمْيِيزِ الْمَنْقُولِ مِنَ الْفَاعِلِ، الْمَعْنَى: ثُمَّ ازْدَادَ كَفْرُهُمْ، وَالدَّالُ الْأُولَى بَدَلٌ مِنْ تَاءِ الِافْتِعَالِ" (٢) .

وذكر السمين الحلبي :" قوله تعالى: (كُفْراً) : تمييزٌ منقولٌ من الفاعلية. والأصلُ: ثم ازداد كفرهُم، ... كذا أعربه الشيخ، وفيه نظرٌ، إذ المعنى على أنه مفعول به، وذلك أنَّ الفعلَ المتعدِّيَ لاثنين إذا جُعِل مطاوعاً نَقَص مفعولاً، وهذا من ذاك، لأن الأصل: زِدْتُ زيداً خيراً فازداده، وكذلك أصلُ الآية الكريمة، زادهم الله كفراً فازدادوه " (٣) . وهنا خالف السمين شيخه في الإعراب.

---

(١) آل عمران/ ٩٠

(٢) البحر المحيط في التفسير المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر /بيروت، ١٤٢٠ هـ، ٣/ ٢٥٣ .

(٣) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ) تح: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ٣/ ٣٠٤ .

وأما محيي الدين الدرويش فقال:" (وكفرا) تمييز محول عن الفاعل أي: ازداد كفرهم، وزاد يتعدى لاثنين ومطاوعه يتعدى لواحد فقط" [١] .

وكذلك الآلوسي :" وكُفْراً تمييز محول عن فاعل، والدال الأولى في ازْدادُوا بدل من تاء الافتعال لوقوعها بعد الزاي" [٢].

وأعربها بهجت عبد الواحد :" كفرا : تمييز منصوب بالفتحة " [٣] .

وأعربها محمود سليمان :" كفرا: تمييز منصوب وعلامة نصبه الفتحة، وهو تمييز منقول عن الفاعل ؛ أي ازداد كفرهم" [٤] .

ومن الملاحظ أن السمين الحلبي الوحيد الذي أعربها بالنصب على المفعول به وهذا تفرد منه، أما البقية فبالنصب على التمييز، وهو الأظهر.

ومن الألفاظ الأخرى التي جاءت على هذا الخلاف (طُغۡيَٰنٗا ) في قوله تعالى : ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ

---

(١) إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية – حمص – سورية، ط ٤، ١٤١٥ هـ ، ٥٥٩/١ .

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ) تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية –بيروت ، ط ١، ١٤١٥ هـ ، ٢/ ٢٠٩ .

(٣) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، بهجت عبد الواحد، دار الفكر للنشر والتوزيع ، ١٠٤/٢ .

(٤) إعراب القرآن الكريم، محمود سليمان ياقوت، أستاذ النحو والصرف في كلية الآداب جامعة طنطا،طبع ونشر وتوزيع/ دار المعرفة الجامعية، ٢/ ٦٧٢ .

كَيْفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًاۚ ﴾(١) فقد اختلف في إعرابها على النحو الآتي :

أعرب السمين الحلبي، وابن عادل (طغياناً) بالنصب على المفعولُ الثاني لـــ(يَزيد)(٢).

وأعربها أبو السعود :" (طغيانا وكُفْراً)مفعول ثان للزيادة أي ليزيدنهم طغيانا على طغيانهم وكفراً على كفرهم القديمين إما من حيث الشدةُ والغلوُّ وإما من حيث الكمُ والكثرة"(٣).

أما محيي الدين الدرويش فجوز الوجهين قائلا :" وطغيانا تمييز أو مفعول به ثان ليزيدن"(٤).

وجاء الإعراب عند الآلوسي بالنصب على المفعول وبين المعنى قائلا :" وقوله تعالى: طُغْياناً وَكُفْراً مفعوله الثاني أي ليزيدنهم طغيانا على طغيانهم وكفرا على كفرهم القديمين، لأن الزيادة تقتضي وجود المزيد عليه قبلها، وهذه الزيادة إما من حيث الشدة والغلو، وإما من حيث

(١) المائدة ، من الآية ٦٤

(٢) ينظر الدر المصون، ٤/ ٣٤٦. و اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: ٧٧٥هــ)، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٩ هــ -١٩٩٨م : ٧/ ٤٣١ .

(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: ٩٨٢هــ)، دار إحياء التراث العربي–بيروت، ٣/ ٥٨ .

(٤) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٢/ ٥١٢ .

الكم والكثرة إذ كلما نزلت آية كفروا بها فيزداد طغيانهم وكفرهم بحسب المقدار" (١) .

وكذلك محمود الصافي إذ قال:" (طغيانا) مفعول به ثان منصوب عامله يزيدنّ" (٢).

وقال الخراط :" وقوله (طُغيانًا وكفرًا) : مفعول ثانٍ، واسم معطوف عليه "(٣).

وأعربها كذلك الدعاس:"(طُغْياناً) مفعول به ثان (وَكُفْراً) معطوف"(٤).

وجوز ياقوت الحموي الوجهين إذ قال :" طغيانا : اسم منصوب وعلامة نصبه الفتحة على أنه : مفعول ثانٍ لـــ (يزيدنَّ) أو تمييز"(٥) .

وكان الإعراب عند بهجت عبد الواحد بالنصب على أنه مفعول به ثانٍ لـــ (يزيدَنَّ) (٦).

ومن خلال ما تقدم نرى أن أغلب المعربين أعربوا (طغيانا) بالنصب على المفعول به الثاني : إلا أن المعنى يحتم الإعراب بالنصب على

---

(١) روح المعاني، ٣/ ٣٨٤ .

(٢) الجدول في إعراب القرآن الكريم المؤلف: محمود بن عبد الرحيم صافي (ت: ١٣٧٦هـ) الناشر: دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، ط ٤، ١٤١٨هـ، ٦/ ٤٠١ .

(٣) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، أ. د. أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،المدينة المنورة،١٤٢٦ هـ/١/٢٣٧

(٤) إعراب القرآن الكريم، أحمد عبيد الدعاس- أحمد محمد حميدان - إسماعيل محمود القاسم، دار المنير ودار الفارابي - دمشق، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ١/ ٢٦٦

(٥) إعراب القرآن لياقوت ، ٣/ ١٢٦١ .

(٦) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، ٣/ ٩٩ .

التمييز والله اعلم، لأنَّ الله ميَّز ما يزيدهم به وهو الطغيان . ولم أجد من المفسرين والمعربين القدماء من تناول إعراب هذه اللفظة إلا من جيل السمين وما بعده .

وجاءت لفظة أخرى على هذا الخلاف أيضا، فقد اختلف المعنى باختلاف الإعراب، إذ أورد المفسرون في لفظة ( رُعْبًا إِلَى التي جاءت في قوله تعالى : ﴿ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا ﴾[١] على إعرابين مختلفين على النحو الآتي :

قال الزجاج :" ورَعْباً ورُعُباً، ورُعْباً منصوب على التمييز، تقول: امتلأت ماء وامتلأت فَرَقاً، أي امتلأت مِنَ الفَرَقِ ومن الماء. وقيل في التفسير إنهم طالت شعورهم جدا وأظفارهم، فلذلك كان الرائي لو رآهُمْ لَهَرَبَ منهم مَرْعُوباً "[٢].

أما النحاس فذكر الإعراب قائلاً :" فِراراً ورُعْباً منصوبان على التمييز، ولا يجوز عند سيبويه ولا عند الفراء تقديمهما، وأجاز ذلك محمد بن يزيد لأن العامل متصرّف" [٣] .

---

(١) الكهف ، من الآية ١٨ .

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٣/ ٢٧٥ .

(٣) إعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: ٣٣٨هـ) وضع حواشيه وعلق عليه/ عبد المنعم خليل إبراهيم الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٩٠/٢ .

وأورد ابن زمنين الإعراب قائلا:" و(رعْبًا) مَنْصُوب على التَّمْيِيز"(١)

ونجده عند مكي القيسي :" قَوْله (فِرَارًا) و (رعْبًا) منصوبان على التَّمْيِيز"(٢).

وقال العكبري :" وَ (رُعْبًا) : مَفْعُولٌ ثَانٍ. وَقِيلَ: تَمْيِيزٌ" (٣) .

وجاء أعرابها عند القرطبي بالنصب على :" و(رُعْباً) مفعول ثان أو تمييز) (٤).

وأشار النسفي إلى الإعراب بقوله :" (رُعْبًا) تمييز وبضم العين شامي وعلي وهو الخوف الذي يرعب الصدر أي يملأه وذلك لما ألبسهم الله من الهيبة أو لطول أظفارهم وشعورهم وعظم أجرامهم وعن معاوية أنه غزا الروم فمر بالكهف فقال أريد أن أدخل فقال ابن عباس رضي الله

---

(١) تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (ت: ٣٩٩هـ) تح: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة ، مصر- القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ٣/ ٥٣ .

(٢) مشكل إعراب القرآن، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت: ٤٣٧هـ)، تح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة /بيروت، ط ٢، ١٤٠٥، ١/ ٤٣٩ .

(٣) التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت٦١٦هـ) تح: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه،٢/٨٤١

(٤) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١هـ) تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية /القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ١٠/ ٣٧٤ .

عنهما لقد قيل لمن هو خير منك لوليت منهم فراراً فدخلت جماعة بأمره فأحرقتهم ريح" [١]. إلى الإعراب أيضا .

واختار أبو حيان النصب على المفعول واستبعد النصب على التمييز إذ قال :" وَانْتَصَبَ رُعْباً عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ ثَانٍ، وَأَبْعَدَ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ تَمْيِيزٌ مَنْقُولٌ مِنَ الْمَفْعُولِ كَقَوْلِهِ:﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا ﴾ [٢] عَلَى مَذْهَبِ مَنْ أَجَازَ نَقْلَ التَّمْيِيزِ مِنَ الْمَفْعُولِ، لِأَنَّكَ لَوْ سَلَّطْتَ عَلَيْهِ الْفِعْلَ مَا تَعَدَّى إِلَيْهِ تَعَدِّي الْمَفْعُولِ بِهِ بِخِلَافِ، (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً) وَقِيلَ: سَبَبُ الرُّعْبِ طُولُ شُعُورِهِمْ وَأَظْفَارِهِمْ وَصُفْرَةُ وُجُوهِهِمْ وَتَغْيِيرُ أَطْمَارِهِمْ" [٣].

وهذا ما اختاره السمين الحلبي أيضا إذ قال :" (رُعْباً) مفعولٌ ثانٍ. وقيل: تمييز "[٤].

وبين الزركشي أن الرعب مكانه القلب : "وَقَوْلِهِ: (وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا) وَالرُّعْبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْقَلْبِ" [٥].

---

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت:٧١٠هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي راجعه وقدم له:محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م،٢/٢٩١ .

(٢) القمر، ١٢

(٣) البحر المحيط، ٧/ ١٥٤ .

(٤) الدر المصون، ٧/ ٤٦١ .

(٥) البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ٢/ ٢٦٩ .

وذهب ابن عادل إلى ما ذهب إليه السمين الحلبي إذ قال:" و (رُعباً) مفعول ثانٍ: وقيل: تمييز"" (١) .

أما أبو السعود :" (وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا) قرئ بضم العين أي خوفاً يملأ الصدرَ ويُرعِبه وهو إما مفعولٌ ثانٍ أو تمييز" (٢) .

وأما أبو الفداء :" رُعْباً خوفا يملأ الصدر ويرعبه وهو إما مفعول ثان أو تمييز"(٣).

وأعربها ابن عجيبة :" ورُعْباً: مفعول ثان لملئت، أو تمييز" (٤).

وقال الشوكاني :" وَانْتِصَابُ رُعْبًا عَلَى التَّمْيِيزِ، أَوْ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ ثَانٍ، وَسَبَبُ الرُّعْبِ الْهَيْبَةُ الَّتِي أَلْبَسَهُمُ اللَّهُ إِيَّاهَا "(٥) .

وذكر الطاهر بن عاشور أن الخطاب لم يوجه إلى معين قائلا :" الْخِطَابُ لِغَيْرِ مُعَيَّنٍ، أَيْ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ أَيُّهَا السَّامِعُ حِينَ كَانُوا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ قَبْلَ أَنْ يَبْعَثَهُمُ اللَّهُ، إِذْ لَيْسَ فِي الْكَلَامِ أَنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ زَمَنَ

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٢/ ٤٤٧ .

(٢) إرشاد العقل السليم، ٥/ ٢١٣ .

(٣) روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي ، المولى أبو الفداء (ت: ١١٢٧هـ) دار الفكر /بيروت، ٥/ ٢٢٧ .

(٤) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: ١٢٢٤هـ) تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان الناشر: الدكتور حسن عباس زكي /القاهرة، ١٤١٩ هـ، ٣/ ٢٥٥ .

(٥) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ) دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت ، ط ١، ١٤١٤ هـ، ٣/ ٣٢٦ .

نُزُولِ الْآيَةِ" [١]. وقد ذكر الإعراب قائلا :" وَانْتَصَبَ رُعْباً عَلَى تَمْيِيزِ النِّسْبَةِ الْمُحَوَّلِ عَنِ الْفَاعِلِ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّ الرُّعْبَ هُوَ الَّذِي يَمْلَأُ، فَلَمَّا بُنِيَ الْفِعْلُ إِلَى الْمَجْهُولِ لِقَصْدِ الْإِجْمَالِ ثُمَّ التَّفْصِيلُ صَارَ مَا حَقُّهُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا تَمْيِيزًا" [٢] .

والنصب عند إبراهيم الأبياري :" (فرارا ورعبا) : منصوبان على التمييز " [٣].

وتكلم الآلوسي قائلا :" رُعْباً أي خوفا يملأ الصدر، ونصب على أنه مفعول ثان، ويجوز أن يكون تمييزا وهو محول عن الفاعل، وكون الخوف يملأ مجاز في عظمه مشهور كما يقال في الحسن إنه يملأ العيون. وفي البحر أبعد من ذهب إلى أنه تمييز محول عن المفعول كما في قوله تعالى شأنه:(وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً) ؛لأن الفعل لو سلط عليه ما تعدى إليه تعدي المفعول به بخلاف ما في الآية، وسبب ما ذكر أن الله عز وجل ألقى عليهم من الهيبة والجلال ما ألقى، وقيل سببه طول شعورهم وأظفارهم وصفرة وجوههم وتغير أطمارهم وقيل: إظلام المكان وإيحاشه" [٤] .

---

(١) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ) الدار التونسية للنشر /تونس، ١٩٨٤ هـ، ١٥/ ٢٨١ .

(٢) المصدر نفسه، ١٥/ ٢٨١ .

(٣) الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (ت: ١٤١٤هـ)، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥ هـ، ٤/٢٦٥ .

(٤) روح المعاني ، ٨/ ٢١٦ .

والإعراب عند محيي الدين الدرويش بالنصب على التمييز إذ قال :" ورعباً تمييز ورجَّح أبو حيان أنْ يكونَ مفعولاً ثانياً لملئتَ" [١] .

وأعربه محمود الصافي بالنصب على التمييز[٢] .

وكذلك الدعاس :" (رُعْباً) تمييز" [٣].

و مصطفى الغلاييني بالنصب على التمييز إذ ذكرها في مبحث التمييز [٤]

وأوردها سعيد الأفغاني مع شواهد التمييز [٥] .

والأظهر فيما تقدم أن يكون النصب على التمييز ؛ لان المعنى أجدر به .

**المطلب الثاني: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو الحال**

ومن الألفاظ القرآنية التي جاء فيها الخلاف (حسيباً) في قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ ﴾[٦] [٧] ،إذ اختلف في إعرابها إعرابها بحسب معناها على النحو الآتي :

---

(١) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٥ /٥٤٩ .

(٢) ينظر الجدول، ١٥/ ١٥٦ .

(٣) إعراب القرآن للدعاس، ٢/٢١٢ .

(٤) ينظر: جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلايينى (ت: ١٣٦٤هـ)، المكتبة العصرية، صيدا –بيروت، ط ٢٨، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م، ٣/ ١٢٥ .

(٥) الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني (ت:١٤١٧هـ)، دار الفكر ، بيروت –لبنان، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣ م، ص ٣١٠

(٦) الإسراء، ١٤ .

(٧) ومن الآيات الأخرى المشابهة لهذا الخلاف قوله تعالى:﴿ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ النساء، ٦. ٦.

قال الزجاج :" و(حَسِيبًا) منصوب على التمييز "[١].

وقال السجستاني بقوله:" حسيبا: فِيهِ أَرْبَعَة أَقْوَال: كَافِيا ومقتدرا وعالما و محاسبا "[٢].

وجوز النحاس النصب على الوجهين :" حَسِيباً على البيان، وإن شئت على الحال"[٣].

وأعربها ابن زمنين بقوله :" قَالَ مُحَمَّد: (حسيبا) تَمْيِيزٌ؛ وَهُوَ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ بِمَعْنى: محاسب" [٤].

وقال مكي القيسي : " قَوْله (عَلَيْك حسيبا) نصب على الْبَيَان وَقيل على الْحَال" [٥].

وأما المجاشعي فقال :" ونصب (حَسِيبًا) على الحال، والعامل فيها (كَفَى) وقيل: هو نصب على التمييز، والأول أقيس" [٦].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٣ /٢٣١ .

(٢) غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، محمد بن عُزير السجستاني، أبو بكر العُزيري (ت: ٣٣٠هـ)، تح: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة –سوريا، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ص ١٨٧ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس، ٢ /٢٦٨ .

(٤) تفسير القرآن العزيز، ٣ /١٥ .

(٥) مشكل إعراب القرآن .

(٦) النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، المؤلف: علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المُجَاشِعِي القيرواني، أبو الحسن (ت: ٤٧٩هـ)، دراسة تح: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار النشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٢٩١ .

وأعربها الزمخشري :" وحَسِيباً تمييز وهو بمعنى حاسب كضريب القداح بمعنى ضاربها وصريم بمعنى صارم ذكرهما سيبويه. وعلى متعلق به من قولك حسب عليه كذا. ويجوز أن يكون بمعنى الكافي وضع موضع الشهيد فعدّى بـــ (على) ؛ لأنّ الشاهد يكفى المدّعى ما أهمه. فإن قلت: لم ذكر حسيبا؟ قلت: لأنه بمنزلة الشهيد والقاضي والأمير، لأنّ الغالب أنّ هذه الأمور يتولاها الرجال، فكأنه قيل: كفى بنفسك رجلا حسيبا. ويجوز أن يتأوّل النفس بالشخص، كما يقال: ثلاثة أنفس. وكان الحسن إذا قرأها قال: يا ابن آدم، أنصفك والله من جعلك حسيب نفسك"(١).

وأعربها العكبري في آية أخرى قائلا :" وَ (حَسِيبًا) : حَالٌ. وَقِيلَ: تَمْيِيزٌ ".(٢)

وقال الجوزي في معنى حسيبا :" وفي معنى حَسِيباً ثلاثة أقوال: أحدها: محاسِباً. والثاني: شاهداً. والثالث: كافياً" (٣).

أما البيضاوي :" وحَسِيباً تمييز وعلى صلته لأنه إما بمعنى الحاسب كالصريم بمعنى الصارم وضريب القداح بمعنى ضاربها من حسب عليه كذا أو بمعنى الكافي فوضع موضع الشهيد، لأنه يكفي المدعي ما أهمه،

---

(١) الكشاف، ٢ /٦٥٣، وينظر: الكتاب، ٤/ ٧ .

(٢) ذكر الإعراب في سورة النساء آية٦ . وينظر: التبيان في إعراب القرآن،٢٣٢/١ .

(٣) زاد المسير في علم التفسير المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) المحقق/ عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ٣ /١٤ .

وتذكيره على أن الحساب والشهادة مما يتولاه الرجال أو على تأويل النفس بالشخص" [(١)].

وأورد الإعراب أيضا النسفي إذ قال:" (حَسِيباً) تمييز وهو بمعنى حاسب وعلى متعلق به من قولك حسب عليه كذا أو بمعنى الكافي وضع موضع الشهيد فعدي بـــ(على) لأن الشاهد يكفي المدعى ما أهمه وإنما ذكر حسيباً لأنه بمنزلة الشهيد والقاضي والأمير إذ الغالب أن يتولى هذه الأمور الرجال فكأنه قيل كفى نفسك رجلاً حسيباً أو تؤوّل النفس بالشخص "[(٢)]

وبين السمين المعنى بين الإعرابين قائلا :" قوله: (حَسِيْبا) فيه وجهان، أحدُهما: أنه تمييزٌ. قال الزمخشري:" وهو بمعنى حاسِب، كضَرِيْب القِداح بمعنى ضاربها، وصَرِيْم بمعنى صارِم، ذكرهما سيبويه، و(على) متعلقةٌ به مِنْ قولك: حَسِب عليه كذا، ويجوز أن يكونَ بمعنى الكافي ووُضِع موضعَ الشهيد، فعُدِّي بـــ (على) لأنَّ الشاهدَ يكفي المُدَّعي ما أهمَّه. فإن قلت: لِمَ ذَكَرَ (حسيباً) ؟ قلت: لأنَّه بمنزلةِ الشاهدِ والقاضي والأمين، وهذه الأمور يَتَوَلاَّها الرجالُ فكأنَّه قيل: كفى بنفسِك رجلاً حسيباً، ويجوز أَنْ تُتَأَوَّلَ النفسُ بمعنى الشخصِ، كما يقال: ثلاثة أنفس" . قلت: ومنه قولُ الشاعر: ثلاثةُ أنفسٍ وثلاثُ ذَوْدٍ ... لقد جارَ الزمانُ على عيالي والثاني: أنه منصوبٌ على الحالِ، وذُكِرَ لِما تقدَّم. وقيل: حَسِيب بمعنى مُحاسِب كخَلِيط وجَلِيس بمعنى: مُخالِط ومُجالس "[(٣)].

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ٣ /٢٥٠ .

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢ /٢٤٩ .

(٣) الدر المصون، ٧ /٣٢٥ .

وكذلك قال ابن عادل [١].

وقال بكر الأنصاري :" قوله: (حَسِيبًا) : حال، أو تمييز" [٢].

ورجح أبو السعود أعرابها قائلا :" وحسيباً تمييز وعلى صلتُه لأنه بمعنى الحاسب "[٣].

وأما الخلوتي :" وحسيبا تمييز وعلى صلته، لأنه بمعنى الحاسب وتذكيره مبنى على تأويل النفس بالشخص" [٤].

وقال المظهري :" وحسيبا تميز وعلى صلته- لأنه إما بمعنى الحاسب كالصر يم بمعنى الصارم من حسب عليه كذا- أو بمعنى الكافي وضع موضع الشهيد "[٥].

وقال الشوكاني :" وحَسِيباً تَمْيِيزٌ أَيْ: حَاسِبًا. قَالَ سِيبَوَيْهِ: ضَرِيبُ الْقِدَاحِ بِمَعْنَى ضَارِبِهَا، وَصَرِيمٌ بِمَعْنَى صَارِمٍ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحَسِيبُ بِمَعْنَى الْكَافِي، ثُمَّ وُضِعَ مَوْضِعَ الشَّهِيدِ فَعُدِّيَ بِـ(عَلَى)، وَالنَّفْسُ بِمَعْنَى الشَّخْصِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحَسِيبُ بِمَعْنَى الْمُحَاسِبِ كَالشَّرِيكِ وَالْجَلِيسِ. مَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ بَيَّنَ سُبْحَانَهُ أَنَّ ثَوَابَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعِقَابَ ضِدِّهِ يَخْتَصَّانِ بفاعلهما لا يتعديان مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَمَنِ اهْتَدَى بِفِعْلِ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ وَتَرْكِ مَا نَهَاهُ اللَّهُ عَنْهُ، فَإِنَّمَا تَعُودُ مَنْفَعَةُ ذَلِكَ إِلَى نَفْسِهِ وَمَنْ

(١) اللباب في علوم الكتاب، ١٢ /٢٢٨ .

(٢) إعراب القرآن العظيم، ص ٤٤٩ .

(٣) إرشاد العقل السليم، ٥ /١٦١ .

(٤) روح البيان، ٥ /١٤٢ .

(٥) التفسير المظهري، محمد ثناء الله، تح: غلام نبي التونسي المظهري الناشر: مكتبة الرشدية /الباكستان الطبعة/ ١٤١٢ هـ، ٥ /٤٢٠ .

ضَلَّ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ فَلَمْ يَفْعَلْ مَا أُمِرَ بِهِ، وَلَمْ يَتْرُكْ مَا نُهِيَ عَنْهُ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها أَيْ: فَإِنَّ وَبَالَ ضَلَالِهِ وَاقِعٌ عَلَى نَفْسِهِ لَا يُجَاوِزُهَا، فَكُلُّ أَحَدٍ مُحَاسَبٌ عَنْ نَفْسِهِ، مَجْزِيٌّ بِطَاعَتِهِ، مُعَاقَبٌ بِمَعْصِيَتِه" (١) .

وكذلك أعربها الطاهر بن عاشور :" وَانْتَصَبَ حَسِيباً عَلَى التَّمْيِيزِ لِنِسْبَةِ الْكِفَايَةِ إِلَى النَّفْسِ، أَيْ مِنْ جِهَةِ حَسِيبٍ وَالْحَسِيبُ: فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مِثْلُ ضَرِيبِ الْقِدَاحِ بِمَعْنَى ضَارِبِهَا، وَصَرِيمٍ بِمَعْنَى صَارِمٍ، أَيِ الْحَاسِبُ وَالضَّابِطُ. وَكَثُرَ وُرُودُ التَّمْيِيزِ بَعْدَ (كَفَى بِكَذَا) "(٢).

وأعربها محيي الدين الدرويش :" وحسيبا تمييز وهو بمعنى حاسب كما ذكر سيبويه، قال سيبويه: (ضريب القداح بمعنى ضاربها وصريم بمعنى صارم) وأجاز بعضهم إعرابه حالا لأنه مشتق وليس ببعيد "(٣).

وقال إبراهيم الأبياري :" (حسيبا) : نصب على البيان" (٤) .

ومحمد سيد طنطاوي :" و (حسيبا) تمييز، وعليك متعلق به" (٥) .

ويتضح لنا مما تقدم الاختلاف في الإعراب وما يكون من معنى بهذا الخلاف، فالنصب على التمييز على معنى : حاكما أو شاهدا أو حاسبا، أما النصب على الحال فيكون بمعنى محاسب فهو من باب (فعيل) الدال على (المفعول)، أما الأول فهو من باب (فعيل) الدال على (الفاعل) .

---

(١) فتح القدير، ٣ /٢٥٤ .

(٢) التحرير والتنوير، ١٥/٤٩ .

(٣) إعراب القرآن وبيانه، ٥ /٤٠٠ .

(٤) الموسوعة القرآنية، ٤ /٢٥٨ .

(٥) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة /القاهرة، ط ١ ، ٨ /٣١١ .

وقد اختلف المفسرون في جميع ما ورد في القرآن الكريم باللفظة (حسيبا) والخلاف بالنصب على التمييز أو على الحال[1] .

ومنه لفظة (مثلاً) في قوله تعالى : ﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[2] فقد اختلف في (مثلا) على النحو الآتي :

قال مكي القيسي :" ومثلاً نصبه مصدر في موضع الحال" [3] .

وقال ابن عطية :" ومَثَلًا نصب على التمييز. ويجوز أن يكون حالا"[4].

وأما العكبري :" قَوْلُهُ تَعَالَى: (مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ) : مُبْتَدَأٌ، وَالْخَبَرُ (كَالْأَعْمَى) وَالتَّقْدِيرُ: كَمَثَلِ الْأَعْمَى ؛ وَأَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ الْأَعْمَى وَالْأَصَمُّ، وَالْآخَرُ الْبَصِيرُ وَالسَّمِيعُ. (مَثَلًا) تَمْيِيزٌ" [5].

وأعربها القرطبي :" (مَثَلًا) مَنْصُوبٌ عَلَى التمييز" [6].

---

(١) الآيات هي، (النساء، ٦، ٨٦)، (الأحزاب، ٣٩) .

(٢) هود، ٢٤ .

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت: ٤٣٧هـ) تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، مجموعة بحوث الكتاب والسنة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م ، ٥/ ٣٣٧٤ .

(٤) المحرر الوجيز، ٣ /١٦١ .

(٥) التبيان في إعراب القرآن ، ٢ /٦٩٤ .

(٦) الجامع لأحكام القرآن، ٩ /٢١ .

وكذلك النسفي :" (مَثَلاً) تشبيها وهو نصب على التمييز" [1].

وقال أبو حيان:" وَانْتَصَبَ مَثَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ، قَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا انْتَهَى "[2] .

واستبعد السمين ما ذهب إليه ابن عطية قائلاً :" قوله: (مَثَلاً) تمييز، وهو منقولٌ من الفاعلية، والأصل: هل يَسْتوي مَثَلُهما، كقوله تعالى: (واشتعل الرأس شَيْباً) [مريم: ٤] . وجوَّز ابنُ عطية رحمه اللَّه أن يكون حالاً، وفيه بَعْدٌ صناعةً ومعنى؛ لأنه على معنى (مِنْ) لا على معنى (في) "[3]. و هذا ما ذهب إليه ابن عادل[4].

وأعربها بكر الأنصاري :" قوله: (مَثَلًا) أي: في المثل، وهو منصوب على التمييز "[5] .

وقال الآلوسي :" مَثَلًا أي حالا وصفة ونصبه على التمييز المحول عن الفاعل، والأصل هل يستوي مثلهما" [6] .

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢ /٥٣ .

(٢) البحر المحيط، ٦ /١٣٩ .

(٣) الدر المصون، ٦ /٣٠٨ .

(٤) اللباب في علوم الكتاب، ١٦ /٥٠٧ .

(٥) إعراب القرآن العظيم ص ٣٢٨ .

(٦) روح المعاني، ٦ /٢٣٥ .

وجاء الإعراب عند شمس الدين الشافعي:" (مثلاً) أي: تشبيهاً لا يستويان، ويصح أن يكون مثلاً صفة لمصدر محذوف، أي: استواء مثلاً، وأن يكون حالاً من فاعل يستويان "(١).

وقال أبو السعود :" مَثَلاً أي حالاً وصفةً وهو تمييزٌ من فاعل يستويان "(٢).

وذكر الخلوتي :" مَثَلًا اى حالا وصفة وهو تمييز من فاعل يستويان منقول من الفاعلية والأصل هل يستوي مثلهما أَفَلا تَذَكَّرُونَ "(٣).

وأشار ابن عجيبة إلى أنَّ :" (مثلاً) : تمييز" (٤) .

وأوردها المظهري فقال :" مَثَلًا اى تمثيلا أو صفة أو حالا "(٥) .

وقال الشوكاني :" وَانْتِصَابُ مَثَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ مِنْ فَاعِلِ يَسْتَوِيَانِ، أَيْ: هَلْ يَسْتَوِيَانِ حَالًا وَصِفَةً أَفَلا تَذَكَّرُونَ فِي عَدَمِ اسْتِوَائِهِمَا وَفِيمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّفَاوُتِ الظَّاهِرِ الَّذِي لا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَهُ تَذَكُّرٌ، وَعِنْدَهُ تَفَكُّرٌ وَتَأَمُّلٌ"(٦) .

---

(١) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) – القاهرة، ١٢٨٥ هـ، ٢ /٥٢ .

(٢) إرشاد العقل السليم، ٤ /١٩٨ .

(٣) روح البيان، ٤ /١١٤ .

(٤) البحر المديد، ٢ –٥٢٠ .

(٥) التفسير المظهري، ٥– ٧٩ .

(٦) فتح القدير، ٢ /٥٥٨ .

وأما عبد الكريم الخطيب :" (ومثلا) : تمييز.. أي هل يستوي هذان الفريقان من جهة المماثلة بينهما، والموازنة بين قدريهما؟" [(١)] .

وقال الطاهر بن عاشور :" وَانْتَصَبَ مَثَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ، أَيْ مِنْ جِهَةِ حَالِهِمَا، وَالْمَثَلُ: الْحَالُ" [(٢)].

وأعربها محمود الصافي :" (مثلا) تمييز منصوب" [(٣)] .

ويتضح لنا مما تقدم أن أغلب الآراء تميل إلى كفة النصب على التمييز، وهو الأوجه .

**المطلب الثالث: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول المطلق .**

من الألفاظ التي وجدت فيها خلافاً بين كونها تمييزاً أو مفعولاً مطلقاً في القرآن الكريم لفظة **(عِلْمًا)** في قوله تعالى : ﴿ **وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا** ﴾[(٤)]

ذكر مقاتل أن المعنى :" وَسِعَ يعنى ملأ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً فعلمه"[(٥)] فعلمه"[(٥)] .وهذه العبارة تعني النصب على المفعول به ؛ لأن (ملأ) متعدٍّ لأكثر من مفعول.

---

(١) التفسير القرآني للقرآن، ٦ /١١٢٧ .

(٢) التحرير والتنوير، ١٢ /٤٣ .

(٣) الجدول، ١٢ /٢٤٥ .

(٤) الأنعام/ من الآية ٨٠ .

(٥) تفسير مقاتل بن سليمان، ١ /٥٣ .

أعرب الزجاج اللفظة في آية أخرى:" (عِلْمًا) منصوب على التمييز"(١).

وأعربه النحاس :" عِلْماً بيان" (٢) .

وقال مكي بن أبي طالب القيرواني :" قَوْله (علما) نصب على التَّفْسِير" (٣) .

وبين العكبري معنى الإعراب قائلا :" وَعِلْمًا تَمْيِيزٌ ؛ أَيْ وَسِعَ عِلْمُهُ كُلَّ شَيْءٍ" (٤) .

وعلل الكرماني سبب الإعراب بالنصب على التمييز قائلا :" قوله: (عِلْمًا)، نصب على التمييز، لصرف الفعل عنه" (٥).

وتكلم أبو حيان عن أصل الإعراب قائلا :" وَانْتَصَبَ عِلْمًا عَلَى التَّمْيِيزِ الْمُحَوَّلِ مِنَ الْفَاعِلِ، أَصْلُهُ وَسِعَ عِلْمُ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ" (٦).

وأورد السمين الحلبي الإعراب أيضا :" قوله: (عِلْماً) فيه وجهان، أظهرهما: أنه منصوب على التمييز، وهو مُحَوَّلٌ عن الفاعل تقديره: وَسِع علمُ ربي كلَّ شيء، كقوله: (واشتعل الرأس شَيْباً). والثاني: أنه منصوبٌ على المفعول المطلق؛ لأن معنى وَسِعَ عَلِم. قال أبو البقاء:" لأنَّ

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٢ /٣٥٥ . أعربها في سورة الأعراف/ ٨٩

(٢) إعراب القرآن للنحاس، ٢ /١٩ .

(٣) مشكل إعراب القرآن للقيرواني، ١ /٢٥٩ .

(٤) التبيان في إعراب القرآن ، ٢ /٩٠٣ .

(٥) غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (ت: نحو ٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة، مؤسسة علوم القرآن /بيروت، ١/ ٣٦٩ .

(٦) البحر المحيط، ٤ /٥٧٠ .

ما يَسَعُ الشيء فقد أحاط به، والعالم بالشيء محيطٌ بعلمه" وهذا الذي ادَّعاه من المجاز بعيد" (١) .

وكرر ابن عادل ما ذكره السمين الحلبي بحذافيره ولم ينسبه إليه(٢) .

وأعربها بكر الأنصاري في آية أخرى بالنصب على التمييز:" وَعِلْمًا تَمْيِيزٌ ؛ أَيْ وَسِعَ عِلْمُهُ كُلَّ شَيْءٍ" (٣).

وأما الآلوسي :" ونصب عِلْماً على التمييز المحول عن الفاعل، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه، وفي الإظهار في موضع الإضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى: أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ أي أتعرضون بعد ما أوضحته لكم عن التأمل في أن آلهتكم بمعزل عن القدرة على شيء ما من النفع أو الضر فلا تتذكرون أنها غير قادرة على إضراري. وفي إيراد التذكر دون التفكر ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهتهم مركوز في العقول لا يتوقف إلا على التذكير" (٤) .

والإعراب عند نظام الدين النيسابوري :" وانتصاب عِلْماً على التمييز" (٥) .

---

(١) الدر المصون، ٥ /٢١ .

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ٨- ٢٥٦ .

(٣) إعراب القرآن العظيم ص ٢٨٣ .

(٤) روح المعاني، ٤ /١٩٤ .

(٥) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى/ ٨٥٠هـ)، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ، ٣/٢٨٧ .

وأعربها محيي الدين الدرويش :" وعلما تمييز، محوّل عن الفاعل، والتقدير: وسع علم ربي كل شيء" (١) .

وزعم إبراهيم الأبياري :" (علما) : نصب على التفسير" (٢).

ومن هذه الجولة في الآراء في إعراب هذه اللفظة وجدنا أن أغلب الآراء تصب في كونها نصب على التمييز بل أن منهم من لم يرضَ بالنصب على المصدر . والأوجه ما ذهب إليه الأغلبية في كون النصب على التمييز . وملأ متعدٍّ لواحد . فهذا المعنى يدل على أن (علماً) تمييز

ومن مراجعتي للخلاف في إعراب ألفاظ القرآن الكريم وجدت الخلاف أيضا في لفظة (مدداً) في قوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾(٣). فقد جاءت على هذا الخلاف على النحو الآتي :

ذكر الطبري المعنى قائلا :" قُولُ: وَلَوْ مَدَدْنَا الْبَحْرَ بِمِثْلِ مَا فِيهِ مِنَ الْمَاءِ مَدَدًا، مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: جِئْتُكَ مَدَدًا لَكَ، وَذَلِكَ مِنْ مَعْنَى الزِّيَادَةِ. وَقَدْ ذُكِرَ عَنْ بَعْضِهِمْ: وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا، كَأَنَّ قَارِئَ ذَلِكَ كَذَلِكَ أَرَادَ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي، وَلَوْ زِدْنَا بِمِثْلِ مَا فِيهِ مِنَ الْمِدَادِ الَّذِي يُكْتَبُ بِهِ مِدَادًا. وَبِنَحْوِ الَّذِي قُلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ" (٤) .

---

(١) إعراب القرآن وبيانه، ٣ /١٩٥ .

(٢) الموسوعة القرآنية، ٤ -١٤٢ .

(٣) الكهف/ ١٠٩

(٤) جامع البيان، ١٥ /٤٣٧ .

فقوله : (جِئْتُكَ مَدَدًا لَكَ) تعني النصب على التمييز .أما معنى قوله :" وَلَوْ زِدْنَا بِمِثْلِ مَا فِيهِ مِنَ الْمِدَادِ الَّذِي يُكْتَبُ بِهِ مِدَادًا" فتعني النصب على المصدر ؛ لأن (زِدْنَا) من معنى الفعل (أمددنا) .

وأعرب الزجاج هذه اللفظة قائلا :" (مَدَدًا) منصوب على التمييز، تقول: لي ملءُ هذا عسلاً، ومِثْلُ هذا ذهباً، أي مثله من الذهب" (١) .

وجوز ابن جني النصب على الوجهين مبينا اختلاف المعنى بين النصبين : "وأما (مَدَدًا) فمنصوب على الحال، كقولك: جئتك بزيد عونا لك ويدًا معك، وإن شئت نصبته على المصدر بفعل مضمر يدل عليه قوله (جِئْنَا بِمِثْلِهِ) كأنه قال: ولو أمددناه به إمدادا، ثم وضع "مددًا"٣ موضع إمداد، ولهذا نظائر كثيرة" (٢).

وأما ابن زمنين :" قَالَ مُحَمَّد: (مدَدا) مَنْصُوب على التَّمْيِيز" (٣) .

وقال مكي القيسي :" والمداد جمع واحده مداده. ويجوز أن يكون المداد مصدر مد "(٤).

فهنا عبارته تعني النصب على المفعول المطلق .

(١) معاني القرآن وأعرابه للزجاج، ٣ /٣١٦ .

(٢) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،/ ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ٢/ ٣٥ .

(٣) تفسير القرآن العزيز، ٣ /٨٦ .

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية، ٦ /٤٤٨٣ .

وقد بين العكبري أن الإعرابين بمعنى واحد إذ قال :" (مَدَدًا) : هُوَ تَمْيِيزٌ، وَمِدَادًا – بِالْأَلِفِ – مِثْلُهُ فِي الْمَعْنَى" [١] .

وكذلك البغوي نصبها على التمييز [٢] .

وأعربها الزمخشري بالنصب على التمييز أيضا [٣].

وكذلك القرطبي إذ قال :" وَانْتَصَبَ" مَدَداً عَلَى التَّمْيِيزِ أَوِ الْحَالِ" [٤].

والنسفي يقول :" مدداً تمييز نحو لي مثله رجلاً والمدد مثل المداد"[٥]

وجاء في هامش اللمحة في باب التمييز أنَّ هذه اللفظة من المقادير، فنصبها على التمييز[٦]

وقال أبو حيان :" وَانْتَصَبَ مَدَداً عَلَى التَّمْيِيزِ عَنْ مِثْلِ كَقَوْلِهِ: فَإِنَّ الْهَوَى يَكْفِيكَهُ مِثْلُهُ صَبْرًا وَقَرَأَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ وَالْأَعْمَشُ بِخِلَافٍ وَالتَّيْمِيُّ وَابْنُ مُحَيْصِنٍ وَحُمَيْدٌ وَالْحَسَنُ فِي رِوَايَةٍ، وَأَبُو عَمْرٍو فِي رِوَايَةٍ وَحَفْصٌ فِي رِوَايَةٍ بِمِثْلِهِ مِدَادًا بِأَلِفٍ بَيْنَ الدَّالَيْنِ وَكَسْرِ الْمِيمِ. قَالَ

(١) التبيان في إعراب القرآن، ٢ /٦٦٤ .

(٢) ينظر معالم التنزيل، ٥ /٢١٢) .

(٣) ينظر: الكشاف، ٢ /٧٥٠ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ،١١ /٦٨ .

(٥) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢ /٣٢٣ .

(٦) اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت: ٧٢٠هـ)، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ١ /٤٠٢ .

أَبُو الْفَضْلِ الرَّازِيُّ [١]: وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَصْبُهُ عَلَى الْمَصْدَرِ بِمَعْنَى وَلَوْ أَمْدَدْنَاهُ بِمِثْلِهِ إِمْدَادًا ثُمَّ نَابَ الْمَدَدُ مَنَابَ الْإِمْدَادِ مِثْلُ أَنْبَتَكُمْ نَبَاتًا" [٢] .

وأعربها ابن هشام في باب التمييز بالنصب على التمييز :" والثالث: ما يشبه المقدار، نحو: (مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا) ...(وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)، وحمل على هذا:(إن لنا غيرها إبلا)" [٣].

وقال نظام الدين النيسابوري :" مددا لنفد أيضا وهو تمييز من مثله كقولك (على التمرة مثلها زبدا) والمدد والمداد واحد" [٤]

(١) ينظر: مفاتيح الغيب، ٢١/ ٥٠٣ .

(٢) البحر المحيط، ٧/ ٢٣٤ .

(٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، المؤلف: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢/٢٩٩. وينظر: شرح قطر الندى وبل الصدى، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد جمال الدين ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١١، ١٣٨٣هـ، ص ٢٤٠ و مغني اللبيب عن= =كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد جمال الدين ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تح: د.مازن المبارك ، محمد علي حمد الله، دار الفكر–دمشق، ط ٦، ١٩٨٥، ص ١٨٧ .

(٤)غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: ٨٥٠هـ)، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية –بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ، ٤ /٤٦٣ .

أما الأشموني فأعربها بالنصب على التمييز[١] .

وجاء في الجلالين :" (مَدَدًا) زِيَادَة فِيهِ لَنَفِدَ وَلَمْ تَفْرُغ هِيَ وَنَصْبُهُ عَلَى التَّمْيِيز" [٢].

وقال ابن عاشور :" وَانْتَصَبَ مَدَداً عَلَى التَّمْيِيزِ الْمُفَسِّرِ لِلْإِبْهَامِ الَّذِي فِي لفظ بِمِثْلِهِ، أَيْ مِثْلِ الْبَحْرِ فِي الْإِمْدَاد" [٣] .

وأعربها زكريا الأنصاري :" قوله: (بِمِثْلِهِ مَدَدًا) :منصوب على التمييز؛ كقولك لي مثله رجلاً، ولي مثله ذهبًا" [٤] .

وقال الآلوسي :" ونصب مَدَداً على التمييز كما في قوله: فإن الهوى يكفيكه مثله صبرا وجوز أبو الفضل الرازي نصبه على المصدر على معنى ولو أمددنا بمثله إمدادا وناب المدد عن الإمداد على حد ما قيل في قوله تعالى: وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً [نوح: ١٧] وفيه تكلف" [٥].

وعدها مصطفى الغلاييني من الأسماء المبهمة وأعربها بالنصب على التمييز [٦].

وأعربها محمود الصافي :" (مددا) تمييز منصوب" [٧] .

---

(١) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي (ت: ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨مـ، ١ /٥٣٠ .

(٢) تفسير الجلالين، ص ٣٩٥ .

(٣) التحرير والتنوير، ١٦ /٥٤ .

(٤) إعراب القرآن العظيم، ص ٣٨٠ .

(٥) روح المعاني، ٨ /٣٧٢ .

(٦) جامع الدروس العربية، ٣ /١١٤ .

(٧) الجدول، ١٦ /٢٦٤ .

وقال الشنقيطي :" (مَدَدًا) مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ، وَيَصِحُّ إِعْرَابُهُ حَالًا"[١].

وأعربها محيي الدين الدرويش :" ومددا تمييز كقولك لي مثله رجلا"[٢] .

وكذلك أعربها إبراهيم الأبياري :" مَدَداً تمييز، والمدد: المداد" [٣] .

وقال أحمد الخراط :" و (مددا) تمييز، وجواب الشرط محذوف دلَّ عليه ما قبله" [٤].

وأعربها الدعاس :" (مَدَداً) مفعول به ". وهذا خطأ منه، إذ لم يعربها أي من المفسرين والنحاة على هذا الإعراب[٥] .

ويتضح لنا مما سبق الأكثرية التي نصبت (مددا) على التمييز، وهو الأولى بالنصب ؛ لأنه اسم مبهم دال على المقدار وميز ما قبله .

**المطلب الرابع: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو البدل**

وردت لفظتان في القرآن الكريم على هذا الخلاف : (خيراً) (شراً) في قوله تعالى :﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ⑦ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ** ﴾ [٦].

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت /١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت –لبنان، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥م: (٣ /٣٥٥).

(٢) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٦ /٥٠ .

(٣) الموسوعة القرآنية، ١٠ /٢٦٧ .

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ٢ /٦٦٢ .

(٥) إعراب القرآن للدعاس، ٢ /٢٣٥ .

(٦) الزلزلة/ ٧ /٨ .

ذكر مقاتل بن سليمان أن المعنى :" يقول من يعمل في الدنيا مثقال ذرة، يعني وزن نملة أصغر النمل الأحمر التي لا تكاد نراها من صغرها، خيرا في التقديم يره يومئذ: يوم القيامة في كتابه أيضا (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ في صحيفته، وذلك أن العرب كانوا لا يتصدقون بالشيء القليل، وكانوا لا يرون بالذنب الصغير بأسا، فزهدهم الله- عز وجل- في الذنب الحقير، ورغبهم في الصدقة" (١).

وقال مكي القيسي :" [خيراً] منصوب على البيان أو على البدل من" مثقال ذرة ". أي: فمن يعمل في الدنيا وزن ذرة من خير يرى ثوابه في الآخرة. ومن يعمل في الدنيا وزن ذرة من شر يرى جزاءه في الآخرة. قال ابن عباس: ليس مؤمن ولا كافر يعمل خيراً ولا شراً في الدنيا إلا أراه الله إياه. فأما المؤمن فيريه حسناته وسيئاته، فيغفر الله له سيئاته ويثيبه على حسناته. وأما الكافر فيرد حسناته ويعذبه على سيئاته" (٢) .

وجوز النحاس الإعراب على الوجهين: "وخَيْراً منصوب على البيان أو بدل من مثقال" (٣).

وأعربها النسفي بالنصب على التمييز (٤).

---

(١) تفسير مقاتل بن سليمان، ٤ /٧٩١ .

(٢) الهداية إلى بلوغ النهاية، ١٢ /٨٣٩٣ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس، ٥ /١٧٢ .

(٤) ينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٣ /٦٧٠ .

وأعربها أبو حيان قائلا :" وَالظَّاهِرُ انْتِصَابُ خَيْرًا وَشَرًّا عَلَى التَّمْيِيزِ، لِأَنَّ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِقْدَارٌ. وَقِيلَ: بَدَلٌ مِنْ مِثْقَالٍ. وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: بِفَتْحِ الْيَاءِ" (١).

والأظهر عند السمين الحلبي هو النصب على التمييز، قال :" قوله: (خَيْراً)، (شَرّاً) : في نصبِهما وجهان، أظهرهما: أنهما تمييز للمِثْقال فإنه مقدارٌ. والثاني: أنهما بدلان مِنْ (مثقالَ)" (٢).

وأعربها ابن هشام قائلا :" ثمَّ قلت الثَّامِن التَّمْيِيز وَهُوَ اسْم نكرَة فضلَة يرفع إبهام اسْم أَو إجمال نِسْبَة فَالْأول بعد الْعدَد الْأَحَد عشر فَمَا فَوْقهَا إِلَى الْمِائَة وَكم الاستفهامية نَحْو كم عبدا ملكت وَبعد الْمَقَادِير كرَطْل زيتا وكشبر أَرضًا و قفيز برا وشبههن من نَحْو (مِثْقَال ذرة خيرا)" (٣) .

وبين بن عجيبة إعراب (خيرا) قائلا:" (خيراً): تمييز" (٤) .

وأعربها المظهري بالنصب على التمييز (٥) .

---

(١) البحر المحيط، ١٠ /٥٢٤ .

(٢) الدر المصون، ١١ /٧٧ .

(٣) شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد الجَوجَري القاهري الشافعي (ت: ٨٨٩هـ)، تح: نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٤ م، ص٣٢٩ .

(٤) البحر المديد، ٧ /٣٣٩ .

(٥) ينظر التفسير المظهري، ١٠ /٣٢٣ .

وكذلك جوز الجاوي الإعرابين إذ قال : "وقوله تعالى: خَيْراً وشَرًّا منصوبان على التمييز من (مثقال) أو على البدل من (مثقال)" [١] .

وأعربهما الآلوسي بالنصب على التمييز قائلا :" وانتصاب خَيْراً وشَرًّا على التمييز لأن مثقال ذرة مقدار. وقيل على البدلية من مِثْقالَ والظاهر أن مَنْ في الموضعين عامة للمؤمن والكافر وأن المراد من رؤية ما يعادل مثقال ذرة من خير أو شر مشاهدة جزائه بأن يحصل له ذلك" [٢].

وأعربها محيي الدين الدرويش قائلا :" وخيرا تمييز أو بدل من مثقال" [٣] . وأعربها أحمد الخراط بالنصب على التمييز[٤] . وكذلك الدعاس[٥] .

ويتضح مما سبق أن النصب على التمييز اظهر من النصب على البدل .

---

(١) مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نووي الجاوي البنتني إقليما، التناري بلدا (ت: ١٣١٦هـ)، تح: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية/بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ، ٢-٦٥٦ .

(٢) روح المعاني، ١٥ /٤٣٧ .

(٣) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ١٠ /٥٥٠ .

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ٤ /١٤٧٤ .

(٥) إعراب القرآن الكريم للدعاس، ٣ /٤٦٢ .

# المبحث الثاني
# الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب على ثلاثة أوجه .

**المطلب الأول: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به أو الحال**

فقد وردت بعض الألفاظ في القرآن الكريم على هذا الخلاف كـ (حَكَمًا المَوْتَى في قوله تعالى :﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًاۚ ﴾ (١)

أعرب ابن عطية هذه اللفظة قائلا:" وحَكَماً نصب على البيان، والتمييز" (٢) .

وقال العكبري" وقْلُهُ تَعَالَى: (أَفَغَيْرَ اللَّهِ) : فِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: هُوَ مَفْعُولُ أَبْتَغِي، وَ «حكَمًا» حَالٌ مِنْهُ. وَالثَّانِي: أَنَّ حكَمًا مَفْعُولُ أَبْتَغِي، وَ «غَيْرَ» حَالٌ مِنْ حكَمًا مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ. وَقِيلَ: حكَمًا تَمْيِيزٌ" (٣) .

أما القرطبي فقال :" حكَماً" نَصْبٌ عَلَى الْبَيَانِ، وَإِنْ شِئْتَ عَلَى الْحَالِ. وَالْمَعْنَى: أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَطْلُبُ لَكُمْ حَاكِمًا وَهُوَ كَفَاكُمْ مَئُونَةَ الْمَسْأَلَةِ فِي الْآيَاتِ بِمَا أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ الْمُفَصَّلِ، أَيِ الْمُبَيَّنُ. ثُمَّ قِيلَ: الْحَكَمُ أَبْلَغُ مِنَ الْحَاكِمِ، إِذْ لَا يَسْتَحِقُّ التَّسْمِيَةَ بِحَكَمٍ إِلَّا مَنْ يَحْكُمُ بِالْحَقِّ، لِأَنَّهَا صِفَةُ تَعْظِيمٍ

---

(١) الأنعام، من الآية ١١٤.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ) تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية –بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ٢/٣٣٦ .

(٣) التبيان في إعراب القران، ١/٥٣٣ .

فِي مَدْحٍ. وَالْحَاكِمُ صِفَةٌ جَارِيَةٌ عَلَى الْفِعْلِ، فَقَدْ يُسَمَّى بِهَا مَنْ يَحْكُمُ بِغَيْرِ الْحَقِّ" (١).

وإما أبو حيان فالإعراب عنده على التمييز إذ فقال :" وَحَكَمًا أَيْ فَاصِلًا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَجَوَّزُوا فِي إِعْرَابِ غَيْرَ أَنْ يكون مفعولا بأبتغي وَحَكَمًا حَالٌ وَعَكْسُهُ وَأَجَازَ الْحَوْفِيُّ وَابْنُ عَطِيَّةَ أَنْ يَنْتَصِبَ عَلَى التَّمْيِيزِ عَنْ غَيْرِهِمْ كَقَوْلِهِمْ: إِنَّ لَنَا غَيْرَهَا إِبِلًا وَهُوَ مُتَّجِهٌ. وَحَكَاهُ أَبُو الْبَقَاءِ" (٢) .

والإعراب عند أبي الفداء :" أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وغير مفعول ابتغى وحكما حال وتقديم المفعول للإيذان بان مدار الإنكار هو ابتغاء غيره حكما لا مطلق الابتغاء والحكم ابلغ من الحاكم وأدل على الرسوخ لما انه لا يطلق إلا على العادل وعلى من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم وفى الكلام إرادة القول وإضماره- روى- أن مشركي مكة قالوا يا محمد اجعل بيننا وبينك حكما من أحبار اليهود أو من أساقفة النصارى يفصل بين المحق والمبطل فإنهم قرأوا الكتب قبلك فانزل الله هذه الآية وقال قل يا محمد أأميل عن الحق فاطلب غير الله تعالى حال كون ذلك الغير قاضيا بيني وبينكم" (٣).

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ٧/٧٠ .

(٢) البحر المحيط، ٤/ ٦٢٧ .

(٣) روح البيان، ٣/ ٩٠ .

والإعراب عند محيي الدين الدرويش جاء بقوله:" وغير الله مفعول به مقدم لأبتغي، وحكما حال أو تمييز، ويجوز أن يكون (حكما) هو المفعول به، و (غير) حال من (حكما) لأنه في الأصل وصف له" (١) .

وجوز النحاس انه نصب على الوجهين إذ قال :" حَكَماً نصب على البيان وإن شئت على الحال" (٢).

وقال العكبري :" قَوْلُهُ تَعَالَى: (أَفَغَيْرَ اللَّهِ) : فِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: هُوَ مَفْعُولُ أَبْتَغِي، وَ (حَكَمًا) حَالٌ مِنْهُ . وَالثَّانِي: أَنَّ حَكَمًا مَفْعُولُ أَبْتَغِي، وَ (غَيْرَ) حَالٌ مِنْ حَكَمًا مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ. وَقِيلَ: حَكَمًا تَمْيِيزٌ" (٣).

وأما أحمد الخراط فيرى أن : (غير) مفعول مقدم لأبتغي، و (حكما) تمييز (٤) .

وقال الدعاس :" و (حَكَماً) تمييز أو حال " (٥) .

ومن خلال ما تقدم نرى الخلاف واضحاً إذ تعددت الآراء في هذه الأوجه في هذه اللفظة، والأوجه هو النصب على التمييز .

(١) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشئون الجامعية – حمص – سورية، (دار اليمامة – دمشق –بيروت)، ط ٤ ، ١٤١٥ هـ، ٣/ ٢٠٣ .

(٢) إعراب القرآن للنحاس، ٢/ ٢٨ .

(٣) التبيان في إعراب القرآن، ١/ ٥٣٣ .

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ١/ ٢٩٠ .

(٥) ينظر: إعراب القرآن الكريم، ١/ ٣٤١ .

وجاءت لفظة (إِلَٰهًا ) في قوله تعالى : ﴿ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(١) ، على نفس الأوجه الإعرابية على النحو الآتي :

ذكر الكرماني في إعرابها أوجها، قال :" قوله: (أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا) . تقديره، أبغى لكم إلهاً غير الله، فـــ "غَيْرَ اللَّهِ" ينتصب من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه مفعول به. "إِلَهًا" نصب على الحال، و "غَيْرَ اللَّهِ" مُنزل منزلة المعرفة . و الثاني: أنه نصب على الحال، و "إِلَهًا"، مفعول به، وكان الحال صفة للنكرة، وصفة النكرة إذا تقدمت عليها انتصبت. والثالث: أنه نصب على الاستثناء تقدم على المستثنى منه، وهو قليل. وقوله: (إِلَهًا) ينتصب من ثلاثة أوجه: على الحال والمفعول به على ما سبق. وقيل: نصب على التمييز" (٢) .

وكذلك الرازي إذ يقول:" وَنَصْبُ (غَيْرَ) فِي هَذَا الْوَجْهِ عَلَى الْمَفْعُولِ بِهِ. الثَّانِي: أَنْ يُنْصَبَ إلهاً عَلَى الْمَفْعُولِ به وغَيْرَ عَلَى الْحَالِ الْمُقَدَّمَةِ الَّتِي لَوْ تَأَخَّرَتْ كَانَتْ صِفَةً كَمَا تَقُولُ: أَبْغِيكُمْ إِلَهًا غَيْرَ اللَّهِ" (٣).

---

(١) الأعراف/ ١٤٠ .

(٢) غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (ت: نحو ٥٠٥هـــ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة، مؤسسة علوم القرآن –بيروت، ١/ ٤٢٠ .

(٣) مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـــ)، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـــ، ١٤/ ٣٥١ .

وقال أبو حيان :" وإِلهاً : تَمْيِيزٌ عَنْ غَيْرَ أَوْ حَالٌ أَوْ عَلَى الْحَالِ وإِلهاً الْمَفْعُولُ وَالتَّقْدِيرُ أَبْغِي لَكُمْ إِلَهًا غَيْرَ اللَّهِ فَكَانَ غَيْرَ صِفَةً فَلَمَّا تَقَدَّمَ انْتَصَبَ حَالًا" (١).

وقال نظام الدين النيسابوري :" قالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلهاً انتصب (غير) على الحال المقدمة التي لو تأخرت كانت صفة كما تقول: أبغيكم إلها غير الله. وانتصب إِلهاً على المفعول به" (٢).

أما النصب عند أبي السعود :" وانتصابُ (غير) على أنه مفعولُ (أبغي) بحذف اللام أي أبغي لكم أي أطلب لكم غيرَ الله تعالى و(إلها) إما تمييزا أو حال أو على الحالية من إلها وهو المفعولُ لـــ(أبغي) على أن الأصلَ أبغي لكم إلها غيرَ الله فغيرَ الله صفةٌ لـــ(إلها) فلما قُدّمت صفةُ النكرةِ انتصبت حالاً" (٣) .

ومحمد القاسمي :" أي أطلب لكم معبودا. يقال: أبغاه الشيء طلبه له، ك (بغاه إياه)، يتعدى إلى مفعولين، وليس من باب الحذف والإيصال. وفي الحديث :(أبغني أحجارا أستطيب بها) (٤)، بهمزة القطع والوصل. وقال الشاعر:

---

(١) البحر المحيط، ٥/ ١٥٩ .

(٢) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: ٨٥٠هــ) تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية /بيروت، ط ١، ١٤١٦ هــ، ٣/ ٣١٠ .

(٣) إرشاد العقل السليم، ٣/ ٢٨٦ .

(٤)أخرجه البخاري في/ الوضوء، ٢٠- باب الاستنجاء بالحجارة، حديث رقم ١٢٦.

**وكم آمل من ذي غنى وقرابة ... لتبغيه خيرا وليس بفاعل"** [١]

وقال الطاهر بن عاشور :" وَالِاسْتِفْهَامُ بِقَوْلِهِ: (أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلهاً) لِلْإِنْكَارِ وَالتَّعَجُّبِ مِنْ طَلَبِهِمْ أَنْ يَجْعَل لَهُم إلها غَيْرَ اللَّهِ، وَقَدْ أُولِيَ الْمُسْتَفْهَمُ عَنْهُ الْهَمْزَةَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ مَحَلَّ الْإِنْكَارِ هُوَ اتِّخَاذُ غير الله إلها، فَتَقْدِيمُ الْمَفْعُولِ الثَّانِي لِلِاخْتِصَاصِ، لِلْمُبَالَغَةِ فِي الْإِنْكَارِ أَيِ: اخْتِصَاصِ الْإِنْكَارِ بِبَغْيِ غير الله إلها) [٢]. فعبارته : (تقديم المفعول الثاني) تعني أنَّ (إلها) هو المفعول الأول" .

وأما محيي الدين الدرويش فجوز الوجهين، قال :" وإلها تمييز أو حال" [٣].

وعلل الأبياري سبب النصب على التمييز قائلا :" الهاء، نصب على البيان، لأن (أبغيكم) قد تعدى إلى مفعولين: (غير)، و (الكاف والميم)" [٤]

وقال أبو عبيدة :" (أَبْغِيكُمْ إِلهاً) أي أجعل لكم" . فهو يذهب إلى النصب على المفعول به . على المعنى الذي ذكره [٥].

---

(١) محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ) تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية /بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، ٥/ ١٧٦ .

(٢) التحرير والتنوير ، ٩/ ٨٣ .

(٣) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٣ /٤٤٥ .

(٤) الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (ت: ١٤١٤هـ)، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥ هـ، ٤/ ١٧٤ .

(٥) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري (ت: ٢٠٩هـ) تح: محمد فواد سزگين الناشر: مكتبة الخانجى -القاهرة، ١٣٨١ هـ، ١/ ٢٢٧ .

وقال النحاس :" إِلهاً نصب على البيان" [١]

وذكر العكبري المعنى المترتب عن الإعرابين قائلا :" قَوْلُهُ تَعَالَى: (أَغَيْرَ اللَّهِ) : فِيهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: هُوَ مَفْعُولُ أَبْغِيكُمْ، وَالتَّقْدِيرُ: أَبْغِي لَكُمْ؛ فَحُذِفَ اللَّامُ. (إِلَهًا) : تَمْيِيزٌ. وَالثَّانِي: أَنَّ (إِلَهًا) مَفْعُولُ أَبْغِيكُمْ، وَ (غَيْرَ اللَّهِ) صِفَةٌ قُدِّمَتْ عَلَيْهِ فَصَارَتْ حَالًا" [٢].

و وذهب الآلوسي إلى النصب على التمييز :" والهاء تمييز، وجوز أن البقاء أن يكون مفعولا به لأبغي وغير صفة له قدمت فصارت حالا، وأيا ما كان فالمقصود هنا اختصاص الإنكار بغيره تعالى دون إنكار الاختصاص، والمعنى أغير المستحق للعبادة أطلب لكم معبودا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعالَمِينَ أي عالمي زمانكم أو جميع العالمين" [٣] .

والإعراب عند محمود صافي :" (إلها) تمييز لغير منصوب" [٤]، و وكذلك أحمد الخراط[٥]، و الدعاس [٦] .

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أن أكثر المعربين يختارون الوجه الأول بالنصب على الحال، ويجوزون باقي الأوجه . فالنصب على التمييز أوجه الإعرابات

---

(١) إعراب القرآن للنحاس، ٢/ ٦٩ .

(٢) التبيان في إعراب القرآن، ١/ ٥٩٣ .

(٣) روح المعاني، ٥/٤٠ .

(٤) الجدول، ٩/ ٦٤ .

(٥) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ١/ ٣٤١ .

(٦) إعراب القرآن للدعاس، ١/ ٣٩٢ .

**المطلب الثاني : الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول به أو البدل .**

الخلاف في الإعراب ظاهرٌ بشكلٍ واضحٍ عند النحاة، وذلك يرجع إلى اتساع معاني القرآن الكريم، فقد جاءت لفظة (**دِينًا أُنزِلَ** في قولة تعالى : ﴿ **وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ** ﴾ [١] على هذا الخلاف، أي بين أن يكون تمييزاً أو بدلا أو مفعولا به، على النحو الآتي :

نصبها مكي بن أبي طالب القيسي على البيان، أي التمييز وجوز الإعراب بالنصب على المفعول به إذا كان المعنى : (ومن يبتغي ديناً غير الإسلام) [٢] ،وكذلك العكبري [٣]

وأعرب القرطبي الآية قائلا :" (غَيْرَ) مَفْعُولٌ بِيَبْتَغِ،(دِيناً) مَنْصُوبٌ عَلَى التَّفْسِيرِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَنْتَصِبَ دِينًا بِـــ(يَبْتَغِ)، وَيَنْتَصِبَ(غَيْرَ) عَلَى أَنَّهُ حَالٌ مِنَ الدِّينِ" [٤] . فهنا جوز القرطبي النصب على التمييز أو على المفعول به لـــ(يبتغي) .

وقال النسفي :" (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام) يعني التوحيد وإسلام الوجه لله أو غير دين محمد عليه السلام (دِينًا) تمييز" [٥] .

---

(١) آل عمران/ ٨٥ .

(٢) مشكل إعراب القرآن، ١/ ١٦٨ .

(٣) ينضر التبيان في إعراب القرآن، ١/ ٢٣٨ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٢٨ .

(٥) مدارك التنزيل، ١/ ٢٧١ .

وقال أبو حيان :" وَانْتَصَبَ: (دِينًا) عَلَى التمييز: لغير، لِأَنَّ: غَيْرَ، مُبْهَمَةٌ، فَفُسِّرَتْ بِدِينٍ، كَمَا أَنَّ مِثْلًا مُبْهَمَةٌ فَتُفَسَّرُ أَيْضًا. وَهَذَا كَقَوْلِهِمْ: لَنَا غَيْرُهَا إِبِلًا وَشَاءً، وَمَفْعُولُ: يَبْتَغِ هُوَ: غَيْرَ، وَقِيلَ: دِينًا، مَفْعُولٌ، و:(غير)، مَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ لِأَنَّهُ لَوْ تَأَخَّرَ كَانَ نَعْتًا. وَقِيلَ: دِينًا، بَدَلٌ مِنْ: غَيْرَ" (١).

أما السمين الحلبي فذكر ثلاثة أوجه للنصب :" قوله: (دِيناً) فيه ثلاثة أوجه، أحدُهما: أنه مفعولُ يَبْتَغِ، و (غَيْرَ الإسلام) حالٌ ؛لأنها في الأصل صفةٌ له، فلمَّا قُدِّمت عليه نُصِبَت حالاً. الثاني: أن يكونَ تمييزاً لغير لإِبهامها، فَمُيِّزَت كما مُيِّزَت (مثل) و (شبه) وأخواتهما، وسُمع من العرب: (إنَّ لنا غيرَها إبلاً وشاء) . والثالث: أن يكونَ بدلاً مِنْ (غير)، وعلى هذين الوجهين فغيرَ الإِسلامِ هو المفعولُ به ليبتَغِ" (٢).

وأعربها الزركشي بالنصب على البدل إذ قال :" وَمِنْهُ قوله تعالى: (وغرابيب سود) فَإِنَّ سُودٌ بَدَلٌ مِنْ غَرَابِيبُ لِأَنَّ الْأَصْلَ سُودٌ غَرَابِيبُ فَغَرَابِيبُ فِي الْأَصْلِ صِفَةٌ لِسُودٍ وَنُزِعَ الضَّمِيرُ مِنْهَا وَأُقِيمَتْ مَقَامَ الْمَوْصُوفِ ثُمَّ أُبْدِلَ مِنْهَا الَّذِي كَانَ مَوْصُوفًا بِهَا كَقَوْلِهِ تعالى: (ومن يبتغ غير الإسلام دينا) وقوله: (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) فَهَذَا بَدَلُ نَكِرَةٍ مَوْصُوفَةٍ مِنْ أُخْرَى مَوْصُوفَةٍ فِيهَا بَيَانُ الْأُولَى" (٣).

---

(١) البحر المحيط، ٣/ ٢٥٠ .

(٢) الدر المصون، ٣/ ٣٠٠ .

(٣) البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦ هـ – ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه ٢/ ٤٢٦ .

و كرر ابن عادل ما قاله السمين دون أن ينسب القول له [1].

وأعربها أبو السعود قائلاً :" (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام) أي غيرَ التوحيد والانقيادِ لحكم الله تعالى كدأب المشركين صريحاً والمدّعين للتوحيد مع إشراكهم كأهل الكتابين (دِينًا) ينتحِلُ إليه وهو نصب على أنه مفعول لــ(يبتغ) و(غيرَ الإسلام) حال منه لما أنه كان صفةً له فلما قُدِّمت عليه انتصبت حالاً أو هو المفعول و(دينا) تمييز لما فيه من الإبهامِ أو بدلٌ من غيرَ الإسلام" [2].

وقال أبو الفداء :" دِيناً ينتحل إليه وهو نصب على انه مفعول ليبتغ وغير الإسلام حال منه لأنه في الأصل صفة له فلما قدم انتصب حالا"[3].

وأما المظهري :" دِيناً تميز وجاز أن يكون مفعولا ليبتغ وغير الإسلام حالا منه مقدما عليه لتنكيره" [4] .

وقال الشوكاني :" قَوْلُهُ: دِيناً مَفْعُولٌ لِلْفِعْلِ، أَيْ: يَبْتَغِ دِينًا حَالَ كَوْنِهِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَنْتَصِبَ: غَيْرَ الْإِسْلَامِ، عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولُ الْفِعْلِ، وَدِينًا: إِمَّا تَمْيِيزٌ، أَوْ حَالٌ، إِذَا أُوِّلَ بِالْمُشْتَقِّ، أَوْ بَدَلٌ مِنْ: غَيْرَ" [5].

(١) اللباب في علوم الكتاب، ٥/ ٣٧١ .

(٢) إرشاد العقل السليم، ٢/ ٥٥ .

(٣) روح البيان، ٢/ ٥٨ .

(٤) التفسير المظهري، ٢/ ٨٣ .

(٥) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هــ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هــ، ١/ ٤١٠ .

أما الآلوسي فقال :" وانتصاب دِيناً على التمييز من غَيْرَ وهي مفعول يَبْتَغِ وجوز أن يكون دِيناً مفعول يَبْتَغِ وغَيْرَ صفة قدمت فصارت حالا، وقيل: هو بدل من غَيْرَ الْإِسْلامِ" (١) .

وقال محيي الدين الدرويش :" وغير: لنا فيها وجهان إما أن تكون مفعولا به ليبتغ ودينا تمييز وإما أن تكون حالا لأنها كانت في الأصل صفة لــ(دينا)، ثم تقدمت عليه، ودينا على هذا الوجه مفعول به" (٢) .

وقال إبراهيم الأبياري :" وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ (دينا) : نصب على البيان، و (غير) مفعول (يبتغ)، ويجوز أن يكون (غير) حالا، و (دينا) مفعول (يبتغ)" (٣)

وأعربها الخراط :" (دينًا) تمييز منصوب " (٤) .

وأعربها الدعاس :" دينا تمييز وإذا قدرنا ومن يبتغ دينا غير الإسلام فتعرب دينا مفعول به غير حال لأنه كان صفة لدين في الأصل فلما تقدم عليه أعرب حالا" (٥)

وقد اتضحت لنا صورة الخلاف في الأوجه الإعرابية لهذه المفردة، والأوجه من هذه الإعرابات كلها هو النصب على التمييز على رأي أغلب العلماء والمفسرين .

---

(١) روح المعاني، ٢/ ٢٠٧ .

(٢) إعراب القرآن وبيانه، ١/ ٥٥٦ .

(٣) الموسوعة القرآنية، ٤/ ٧١ .

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ١/ ١٢٩ .

(٥) إعراب القرآن للدعاس، ١/ ١٤٧ .

ومن الألفاظ أيضا (عدداً) في قوله تعالى :﴿ قَٰلَ كَمۡ لَبِثۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ عَدَدَ سِنِينَ ﴾ [١] فقد أعربت هذه اللفظة على النحو الآتي :

ذكر الزجاج إعرابها قائلا :" (كم) في موضع نَصْبٍ بقوله: (لَبِثْتُم)،و(عَدَدَ سِنِينَ) منصوب بـــ (كم)" [٢] . فعبارته هذه تعني النصب على التمييز .

وقال النحاس:" ونصب عددا على البيان في القراءتين جميعا(وكم)في موضع نصب بلبثتم" [٣]

وقال الأزهري :" و (عَدَدَ سنينَ) منصوب بـــ (كَمْ)" [٤].

وذكر السمرقندي معنى الآية :" قوله عز وجل: قالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ، يعني: في القبر. ويقال: في الدنيا" [٥].

وذكر ابن زمنين إعراب الزجاج لها بالنصب على كم إذ قال :" قَالَ مُحَمَّدٌ: (عدد) مَنْصُوبٌ بِكَمْ" [٦] .

---

(١) المؤمنون/ ١١٢ .

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٤/ ٢٤ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس، ٣ /٨٧ .

(٤) معاني القراءات للأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، مركز البحوث في كلية الآداب – جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٢ هـ – ١٩٩١ م، ٢/ ١٩٨ .

(٥) بحر العلوم، ٢/ ٤٩٢ .

(٦) تفسير القرآن العزيز لابن زمنين، ٣ /٢١٤.

وقال مكي القيسي :" قَوْله (كم لبثتم) كم فِي مَوضِع نصب بلبثتم و (عدد سِنِين) نصب على الْبَيَان وسنين جمع مُسلم بِالْيَاءِ وَالنُّون) (١) وقال في موضع آخر : (وقوله:" عَدَدَ سنين" منصوب على التفسير" (٢)

وقال الكرماني :" (عدد) منصوب ب (كَمْ)، و (كَمْ)، منصوب المحل بـــ(لَبِثْتُمْ)" (٣) .

و أما السكاكي فقال:" فللسؤال عما يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما يقول القائل عندي ثياب فتقول أي الثياب هي؟ فتطلب منه وصفا يميزها عندك عما يشاركها في الثوبية. قال تعالى حكاية عن سليمان(أيكم يأتيني بعرشها) أي الإنسي أم الجني، وقال حكاية عن الكفار (أي الفريقين خير مقاما) أي أنحن أم أصحاب محمد. وأما كم فللسؤال عن العدد إذا قلت كم درهما لك وكم رجلا رأيت فكأنك قلت أعشرون أم ثلاثون أم كذا وتقول كم دراهمك وكم مالك أي كم دانقا وكم دينارا وكم ثوبك: أي كم شبرا وكم ذراعا وكم زيد ماكث: أي كم يوما أو كم شهرا وكم رأيتك: أي كم مرة وكم سرت: أي كم فرسخا أو كم يوما قال عز وجل (قال قائل منهم كم لبثتم) أي كم يوما أو كم ساعة. وقال (كم لبثتم في الأرض عدد سنين) وقال تعالى (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة) ومنه قول الفرزدق: عما يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما يقول

(١) مشكل إعراب القرآن، ٢ /٥٠٦ .

(٢) الهداية إلى بلوغ النهاية ، ٧ /٥٠١١ .

(٣) غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (ت: نحو ٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة، مؤسسة علوم القرآن /بيروت ، ٢ /٧٨٥ .

القائل عندي ثياب فتقول أي الثياب هي؟ فتطلب منه وصفا يميزها عندك عما يشاركها في الثوبية . قال تعالى حكاية عن سليمان (أيكم يأتيني بعرشها) أي الإنسي أم الجني، وقال حكاية عن الكفار (أي الفريقين خير مقاما) أي أنحن أم أصحاب محمد. وأما كم فللسؤال عن العدد إذا قلت كم درهما لك وكم رجلا رأيت فكأنك قلت أعشرون أم ثلاثون أم كذا وتقول كم درهمك وكم مالك أي كم دانقا وكم دينارا وكم ثوبك: أي كم شبرا وكم ذراعا وكم زيد ماكث: أي كم يوما أو كم شهرا وكم رأيتك: أي كم مرة وكم سرت: أي كم فرسخا أو كم يوما قال عز وجل (قال قائل منهم كم لبثتم) أي كم يوما أو كم ساعة. وقال" كم لبثتم في الأرض عدد سنين" وقال تعالى (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة)" (١). فهنا يفصل السكاكي في الكلام و يورد آيات التمييز التي وردت في القرآن الكريم، ومنها الآية التي نحن بصددها (عدد) إذْ أعربها على التمييز .

و للعكبري في إعرابها رأيا إذْ قال :" وَ (عَدَدَ) : بَدَلٌ مِنْ (كَمْ) وَيُقْرَأُ شَاذًّا عَدَدًا، بِالتَّنْوِينِ" (٢).

وأعربها الشيرازي تمييز لكم (٣) .

(١) مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت: ٦٢٦هـ) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان ط ٢، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م ص٣١٢ .

(٢) التبيان في إعراب القرآن، ٢ /٩٦١ .

(٣) ينظر أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ) تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ ، ٤ /٩٧ .

وقال أبو حيان :" وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ عَدَدَ سِنِينَ على الإضافة وكَمْ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ عَلَى ظَرْفِ الزَّمَانِ وَتَمْيِيزُهَا عَدَدٌ. وَقَرَأَ الْأَعْمَشُ وَالْمُفَضَّلُ عَنْ عَاصِمٍ عَدَدًا بِالتَّنْوِينِ. فَقَالَ أَبُو الْفَضْلِ الرَّازِيُّ صَاحِبُ كِتَابِ اللَّوَامِحِ سِنِينَ نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ وَالْعَدَدُ مَصْدَرٌ أُقِيمَ مَقَامَ الِاسْمِ فَهُوَ نَعْتٌ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَنْعُوتِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى لَبِثْتُمْ عَدَدْتُمْ فَيَكُونَ نَصَبَ عددا على المصدر وسِنِينَ بَدَلٌ مِنْهُ انْتَهَى" [1] .

وذكر ابن عادل :" و(عَدَد) بدل من (كَمْ) قاله أبو البقاء، وقال غيره: (عَدَدَ سَنِينَ) تمييز ل (كَمْ) وهذا هو الصحيح. وقرأ الأعمش والمفضّل عن عاصم: (عَدَداً) منوناً، وفيه أوجه: أحدها: أن يكون عدداً مصدراً أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدّم على المنعوت قاله صاحب اللوامح. يعني: أنَّ الأصل سنين عدداً. أي: معدودة، لكنّه يلزم تقديم لنعت على المنعوت، فصوابُه أن يقول فانتصُب حالاً هذا مذهب البصريين. والثاني: أن (لَبِثْتُم) بمعنى: عددتم، فيكون نصب (عَدَداً) على المصدر و (سَنِينَ) بدل منه. قاله صاحب اللوامح أيضاً. وفيه بُعْد لعدم دلالة اللبث على العدد. والثالث: أنَّ (عَدَداً) تمييز ل (كَمْ) و (سِنِينَ) بدل منه" [2].

وأورد إعرابها النيسابوري :" وقوله عَدَدَ سِنِينَ بدل من مميزكم. وقيل: تمييز" [3].

---

(١) البحر المحيط، ٧/ ٥٨٨ .

(٢) اللباب في علوم الكتاب، ١٤ /٢٦٧ .

(٣) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: ٨٥٠هـ) تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية –بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ، ٥ /١٣٨ .

وأما السيوطي :" (عَدَد سِنِينَ) تَمْيِيز" [١] .

و كذلك إسماعيل الخلوتي قال :" عَدَدَ سِنِينَ تمييز لكم" [٢].

وأيضا ابن عجيبة قال:"عَدَدَ سِنِينَ،وهو تمييز،أي: كم لبثتم في الأرض من عدد السنين" [٣]

و المظهري :" عَدَدَ سِنِينَ تميز لكم" [٤].

وبين الشوكاني سبب النصب على التمييز قائلا :" وَانْتِصَابُ عَدَدَ سِنِينَ عَلَى التَّمْيِيزِ، لِمَا فِي كَمْ مِنَ الْإِبْهَامِ" [٥].

وقال الجاوي :" (عَدَدَ سِنِينَ) تمييز لكم" [٦].

وبيان الآية عند عبد الكريم الخطيب :" وفى تمييز العدد بأنه سنون، وليس أياما ولا شهورا، مع أنه في تقديرهم يوما أو بعض يوم، كما سيكون جوابهم بعد هذا- في هذا كشف عن تلك المفارقة البعيدة بين

---

(١) تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، (ت: ٨٦٤هـ) ،وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت:٩١١هـ)، دار الحديث-القاهرة، ط١،١/٤٥٥

(٢) روح البيان، ٦ /١١٠ .

(٣) البحر المديد، ٣ /٦٠٢ .

(٤) التفسير المظهري، ٦/ ٤٠٩ .

(٥) فتح القدير، ٣ /٥٩١.

(٦) مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نووي الجاوي البنتني إقليما، التناري بلدا (ت: ١٣١٦هـ) تح: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية -بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ، ٢- ٩٧ .

حسابهم في الدنيا لحياتهم، وما لبثوا فيها من سنين، وبين حساب هذه السنين في الآخرة" (١).

وأعربها الطاهر بن عاشور أيضا قال :" وَانْتُصِبَ عَدَدَ سِنِينَ عَلَى التَّمْيِيزِ لِــ(كَمْ) الِاسْتِفْهَامِيَّةِ وَالتَّمْيِيزُ إِنَّمَا هُوَ سِنِينَ" (٢).

وقال الآلوسي :" عَدَدَ سِنِينَ تمييز لكم وهي ظرف زمان للبثتم، وقال أبو البقاء: (عددا) بدل من كَمْ، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم (عددا) بالتنوين فقال أبو الفضل الرازي (سنين) نصب على الظرف و (عددا) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت" (٣).

وأما إعراب محيي الدين الدرويش لها فجاء :" كم استفهامية في محل نصب على الظرفية الزمانية وهو متعلق بلبثتم، وفي الأرض متعلقان بلبثتم أو بمحذوف حال وعدد سنين تمييز كم وسنين مضاف إليه والمعنى كم لبثتم عددا من السنين" (٤) .

وأعربها الدكتور وهبة الزحيلي :" كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ كَمْ: منصوبة بــ لَبِثْتُمْ. وعَدَدَ سِنِينَ: تمييز، وسِنِينَ: جمع سنة" (٥) .

---

(١) التفسير القرآني للقرآن،عبد الكريم يونس الخطيب، (ت: بعد ١٣٩٠هــ) دار الفكر العربي، القاهرة ، ٩ /١١٨١ .

(٢) التحرير والتنوير، ١٨ /١٣١ .

(٣) روح المعاني، ٩ /٢٦٨ .

(٤) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٦ /٥٥٣ .

(٥) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر /دمشق، ط ٢، ١٤١٨ هــ، ١٨ /١١٠ .

وأعربها السنيكي :" قوله: (كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ) : المميز محذوف، أي: كم سنة لبثتم؛ و (عَدَدَ) : بدل من (كَمْ)" [١] .

وقال محمود الصافي :" (عدد) تمييزكم منصوب (سنين) مضاف إليه مجرور" [٢].

وكذلك عبد القادر العاني :" كم هنا منعوتة بلبثتم وعدد تمييز" [٣].

وقال أحمد الخراط :" (كم) : اسم استفهام ظرف زمان متعلق بـــ (لبثتم)، (عدد) تمييز منصوب، (سنين) مضاف إليه مجرور بالياء؛ لأنه ملحق بجمع المذكر السالم" [٤] .

وأعربها الدعاس :" (عَدَدَ) تمييز (سِنِينَ) مضاف إليه مجرور بالياء لأنه ملحق بجمع المذكر السالم" [٥] .

---

(١) إعراب القرآن العظيم، المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، (ت: ٩٢٦هـ)، حققه وعلق عليه/ د. موسى على موسى مسعود (رسالة ماجستير)، دار النشر/ لا توجد، الطبعة/ الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ص٤٠٩ .

(٢) الجدول، ١٨ /٢١٧ .

(٣) بيان المعاني، المؤلف: عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي العاني، (ت: ١٣٩٨هـ)، الناشر: مطبعة الترقي /دمشق، الطبعة/ الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٥ م ، ٤ /٣٦٨ .

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ٢/ ٧٨٥ .

(٥) إعراب القرآن الكريم للدعاس، ٢ /٣٤١ .

وأوردها سعيد الأفغاني مع شواهد التمييز[١] . فقد جعلها مع التمييز بعد كم، وذكر أدلتها

ومن خلال ما تقدم من استعراض إعراب لفظة (عددا) عند القدماء والمحدثين نرى أن أغلبهم أعربها بالنصب على التمييز . وهو الأوجه .

**المطلب الثالث: الألفاظ التي اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو المفعول المطلق أو الحال**

جاءت (شَيۡبٗا) في قوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلۡعَظۡمُ مِنِّي وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا وَلَمۡ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيّٗا ﴾[٢] على هذا الخلاف :

قال الأخفش :" وقال (شَيْباً) لأنه مصدر في المعنى كأنه حين قال (اشْتَعَلَ) قال: (شابَ) فقال(شَيْبًا)على المصدر وليس هو مثل(تَفَقَأْتُ شَحْماً) و(اِمْتَلأْتُ ماءً)؛لأن ذلك ليس بمصدر "[٣].

وذكر الطبري وجه الخلاف في النصب بين البصريين والكوفيين قائلا :" وَقَدِ اختلف أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ فِي وَجْهِ النَّصْبِ فِي الشَّيْبِ، فَقَالَ بَعْضُ نَحْوِيِّي الْبَصْرَةِ: نُصِبَ عَلَى الْمَصْدَرِ مِنْ مَعْنَى الْكَلَامِ، كَأَنَّهُ حِينَ قَالَ: اشْتَعَلَ، قَالَ: شَابَ، فَقَالَ: شَيْبًا عَلَى الْمَصْدَرِ. قَالَ: وَلَيْسَ هُوَ فِي مَعْنَى: تَفَقَّأْتُ شَحْمًا وَامْتَلَأْتُ مَاءً، لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِمَصْدَرٍ. وَقَالَ غَيْرُهُ: نُصِبَ الشَّيْبُ عَلَى التَّفْسِيرِ، لِأَنَّهُ يُقَالُ: اشْتَعَلَ شَيْبُ رَأْسِي، وَاشْتَعَلَ رَأْسِي شَيْبًا،

---

(١) ينظر الموجز في قواعد اللغة العربية، ص٣١٠ .

(٢) مريم/ ٤ .

(٣) معاني القرآن للأخفش، ٢ /٤٣٧ .

كَمَا يُقَالُ: تَفَقَّأْتُ شَحْمًا، وَتَفَقَّأَ شَحْمِي" (١) . فهنا يبين الطبري أن البصريين ينصبونها على المصدر، أما الكوفيون فينصبونها على التمييز.

وقال الزجاج :" قيل إن كان قد أتت له في ذَلك الوقتِ خَمسٌ وستون سَنَةً، وقيل ستونَ سنةً وقيل خمس وسبعون سنة . و(شَيْباً) منصوب على التمييز المعنى اشتعل الرأس من الشيب، يقال للشيب إذا كثر جِدا: قد اشتعل رأس فلان" (٢).

أما النحاس فقال :" (شَيْباً) في نصبه قولان: أحدهما أنه مصدر، لأن معنى (اشتعل) شاب، وهذا قول الأخفش سعيد. قال أبو إسحاق: هو منصوب على التمييز، وقول الأخفش أولى ؛ لأنه مشتقّ من فعل، والمصدر أولى به" (٣).

وقال السمرقندي :" (شَيْباً) صار نصباً بالتمييز، والمعنى: اشتعل الرأس من الشيب، يقال للشيب إذا كثر جداً: قد اشتعل رأس فلان بالشيب" (٤).

أما ابن زمنين فقال :" قَالَ مُحَمَّد: (شيبا) مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ" (٥).

---

(١) جامع البيان، ١٥ /٤٥٤ .

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ٣ /٣١٩ .

(٣) إعراب القرآن، ٣ /٤ . نسب إعراب التمييز للزجاج، ولم أجده في كتابه/(معاني القرآن وإعرابه).

(٤) بحر العلوم، ٢ /٣٦٨ .

(٥) تفسير القرآن العزيز، ٣ /٨٨ .

أما مكي القيسي :" قَوْله (شيبا) نصب على التَّفْسِير وَقيل هُوَ مصدر شَاب شيبا" (١).

وقال مكي القيسي : "وقوله: (واشتعل الرأس شَيْباً) . أي: كثر الشيب في الرأس. ونصب (شيباً) على المصدر، لأن معنى اشتعل، شاب . وقال الزجاج: نصبه على التمييز. أي: اشتغل من الشيب" (٢).

وذكرها الجرجاني عند تكلمه عن الاستعارة ذاكرا بأنها من ألفاظ التمييز(٣) .

وأعربها جار الله الزمخشري بالنصب على التمييز(٤).

أما الكرماني فقال :" قوله: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)، قيل: نصب على المصدر، لأن معنى اشتعل، شاب، وقيل: نصب على التمييز، أي من شيب. الغريب: يحتمل أنه من باب تفقأت الدابة شحماً، أي اشتعل شيب الرأس، فصرف الفعل إلى الرأس، وانتصب شيباً على التمييز، وهذا الوجه من التمييز غير الوجه الأول" (٥) .

---

(١) مشكل إعراب القرآن ، ٢ /٤٤٩ .

(٢) الهداية إلى بلوغ النهاية، ٧ /٤٤٩٢ .

(٣) كتاب دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت: ٤٧١هـ)، تح: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة دار المدني بجدة، ط ٣،١٤١٣هـ- ١٩٩٢م/ ١/٣٩٣

(٤) ينظر: المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، تح: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال -بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ٩٣ .

(٥) غرائب التفسير وعجائب التأويل، ٢ /٦٨٦ .

وقال العكبري : " قَوْلُهُ تَعَالَى: (شَيْبًا) : نَصْبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ. وَقِيلَ: هُوَ مَصْدَرٌ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ. وَقِيلَ: هُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْمَصْدَرِ مِنْ مَعْنَى (اشْتَعَلَ) لِأَنَّ مَعْنَاهُ شَابَ" (١).

ووجه القرطبي الإعراب قائلا : "وَ(شَيْباً) فِي نَصْبِهِ وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا- أَنَّهُ مَصْدَرٌ لِأَنَّ مَعْنَى اشْتَعَلَ شَابَ، وَهَذَا قَوْلُ الأخفش. وَقَالَ الزَّجَّاجُ: وَهُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ. النَّحَّاسُ: قَوْلُ الأخفش أَوْلَى لِأَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ فَعَلَ فَالْمَصْدَرُ أَوْلَى بِهِ) (٢) .

وبين النسفي الوجه البلاغي في الآية :" (واشتعل الرأس شيبا) تمييز أي فشا في رأسي الشيب واشتعلت النار إذا تفرقت في التهابها وصارت شعلا شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وانتشاره في الشعر وأخذه منه كل ما أخذ باشتعال النار ولا ترى كلاماً أفصح من هذا ألا ترى أن أصل الكلام يا رب قد شخت إذ الشيخوخة تشتمل على ضعف البدن وشيب الرأس المتعرض لها وأقوى منه ضعف بدني وشاب رأسي ففيه مزيد والتقرير للتفصيل وأقوى منه وهنت عظام بدني ففه عدول عن التصريح إلى الكناية فهي أبلغ منه وأقوى منه أنا وهنت عظام بدني، وأقوى منه إني وهنت بدني، وأقوى منه إني وهنت العظام من بدني، ففيه سلوك طريقي الإجمال والتفصيل، وأقوى منه إني وهنت العظام مني، ففيه ترك توسيط البدن وأقوى منه إني وهن العظم مني؛ لشمول الوهن العظام فرداً فرداً باعتبار ترك جمع العظم إلى الإفراد لصحة حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد ولهذا تركت الحقيقة في شاب رأسي إلى أبلغ وهي

(١) التبيان في إعراب القرآن، ٢ /٨٦٦ .

(٢) الجامع لإحكام القرآن الكريم، ١١ /٧٧ .

الاستعارة فحصل اشتعل شيب رأسي وأبلغ منه اشتعل رأسي شيباً لإسناد الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس لإفادة شمول اشتعال الرأس إذ وزان اشتعل" (١).

وقال أبو حيان : "وَبَعْضُهُمْ أَعْرَبَ شَيْباً مَصْدَرًا قَالَ: لِأَنَّ مَعْنَى وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَابَ فَهُوَ مَصْدَرٌ مِنَ الْمَعْنَى. وَقِيلَ: هُوَ مَصْدَرٌ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ عَلَى الْحَالِ، وَاشْتِعَالُ الرَّأْسِ اسْتِعَارَةُ الْمَحْسُوسِ لِلْمَحْسُوسِ إِذِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ النَّارُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ الشَّيْبُ" (٢) .

و ذكر السمين الحلبي جميع الأوجه إذْ قال:" قوله: (شَيْباً) في نصبه ثلاثةُ أوجه، أحدُها: - وهو المشهورُ- أنه تمييزٌ منقولٌ من الفاعلية؛ إذ الأصلُ : اشتعلَ شيبُ الرأسِ . وهذا مِنْ استعارةِ محسوسٍ لمحسوسٍ، ووجهُ الجمع: الانبساطُ والانتشارُ. والثاني: أنه مصدرٌ على غيرِ الصَّدْرِ، فإنَّ معنى (اشتعلَ الرأسُ) شابَ. الثالث: أنه مصدرٌ واقعٌ موقعَ الحالِ، أي: شائباً أو ذا شيبٍ "(٣). وجعلها ابن هشام منصوبة على التمييز المنقول من الفاعل (٤).وكذلك ابن عقيل(٥) .

---

(١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢ /٣٢٥ .

(٢) البحر المحيط، ٧ /٢٤٠ .

(٣) الدر المصون، ٧ /٥٦٤ .

(٤) ينظر المفصل في صنعة الإعراب،أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، تح: د. علي بو ملحم، الناشر: مكتبة الهلال -بيروت، ط١، ١٩٩٣، ٢/٣٠٠ .

(٥) ينظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني المصري(ت:٧٦٩هـ) تح:محمد محيي الدين عبد الحميد،دار التراث القاهرة، دار مصر للطباعة،سعيد جودة السحار وشركاه،ط٢٠،١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م ،٢/٢٨٧.

وبين النيسابوري وجه البلاغة في هذه اللفظة قائلا :" ويمكن تقرير الاستعارة بوجه آخر وهو أن يكون استعمل اشْتَعَلَ بدل (انتشر) فتكون الاستعارة تبعية تصريحية وقرينتها ذكر الشيب، ثم تركت هذه المرتبة إلى أبلغ منها وهي (اشتعل رأسي شيبا) . وكونها أبلغ من وجهات منها : إسناد الاشتعال إلى الرأس لإفادته شمول الاشتعال الرأس كما لو قلت: (اشتعل بيتي نارا) مكان (اشتعل النار في بيتي) . ومنها الإجمال والتفصيل الواقعان في طريق التمييز، ومنها تنكير شَيْباً للتعظيم كما هو حق التمييز. ثم عدل إلى مرتبة أخرى هي (اشتعل الرأس مني شيبا) لتوخي مزيد التقرير بالإبهام ثم البيان على نحو وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي ثم ترك لفظ (مني) لسبق ذكره في القرينة الأولى ففي ذلك إحالة تأدية المعنى على العقل دون اللفظ"(١).

وقال الفيروزآبادي :" وقوله تعالى: (واشتعل الرأس شَيْباً) نَصْب على التمييز. وقال الأَخفش: على المصدر؛ لأَنَّه حين قال: اشتعل كأَنه قال: شاب، فقال: شيبًا. والأَشْيَبُ: المبيضّ الرّأس. وقد شاب رأسُه شَيْبًا، وشَيْبَةً، فهو أشْيَبُ على غير قياس؛ لأَنّ هذا النَّعت إِنَّما يكون من باب فَعِل يَفْعَل" (٢).

---

(١) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤ /٤٦٨ .

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ٣/ ٣٦٠ .

وجاء في الجلالين :" (شَيْبًا) تَمْيِيز مُحَوَّل عَنْ الْفَاعِل أَيْ انْتَشَرَ الشَّيْب فِي شَعَره كَمَا يَنْتَشِر شُعَاع النَّار فِي الْحَطَب" (١) .

وأعربها بكر الأنصاري :" و (شَيْبًا) تمييز" (٢).

وأما شمس الدين الشربيني :" (شيباً) تمييز محوّل عن الفاعل أي: انتشر الشيب في شعره كما ينتشر شعاع النار في الحطب" (٣).

وذكر ابن عجيبة أنها نصب على التمييز (٤).

وبين المظهري وجه الإعجاز في كونه تمييزا قائلا :" وجعل الشيب تمييزا مبالغة وإشارة إلى استيعاب الشيب جميع الرأس واكتفى" (٥).

وقال الشوكاني :" وَانْتِصَابُ شَيْبًا عَلَى التَّمْيِيزِ، قَالَهُ الزَّجَّاجُ. وَقَالَ الأخفش: انْتِصَابُهُ عَلَى الْمَصْدَرِ لِأَنَّ مَعْنَى اشْتَعَلَ: شَابَ" (٦).

ولم يجوز الآلوسي غير النصب على التمييز وقال :" وزعم بعضهم أن شَيْباً نصب على المصدرية لأن معنى اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شاب، وقيل هو حال أي شائبا وكلا القولين لا يرتضيهما كامل كما لا يخفى" (٧).

---

(١) تفسير الجلالين، ١ /٣٦٩ .

(٢) إعراب القرآن العظيم، ص ٣٨١ .

(٣) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) –لقاهرة، ١٢٨٥ هـ، ٢ /٤١٣ .

(٤) ينظر البحر المديد، ٣ /٣١٩ .

(٥) التفسير المظهري، ٦ /٨٢ .

(٦) فتح القدير، ٣ /٣٧٩ .

(٧) روح المعاني، ٨ /٣٨٠ .

وقال الشنقيطي :" وَقَوْلُهُ (شَيْبًا) تَمْيِيزٌ مُحَوَّلٌ عَنِ الْفَاعِلِ فِي أَظْهَرِ الْأَعَارِيبِ، خِلَافًا لِمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَا نَابَ عَنِ الْمُطْلَقِ مِنْ قَوْلِهِ (وَاشْتَعَلَ) لِأَنَّهُ اشْتَعَلَ بِمَعْنَى شَابَ، فَيَكُونُ (شَيْبًا) مَصْدَرًا مِنْهُ فِي الْمَعْنَى وَمَنْ زَعَمَ أَيْضًا أَنَّهُ مَصْدَرٌ مُنَكَّرٌ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ "(١) .

وجاء الإعراب عند محيي الدين الدرويش :" وشيبا تمييز محول عن الفاعل أي انتشر الشيب في رأسي وسيأتي سر هذه الاستعارة في باب البلاغة "(٢) .

أما إبراهيم الأبياري :" (شيبا) : نصب على التفسير" (٣).

وأعربها محمود الصافي :" (شيبا) تمييز محوّل عن الفاعل منصوب"(٤).

و أما الدكتور وهبة الزحيلي فقال:" شَيْباً تمييز منصوب،أو منصوب لأنه مصدر،والأول أظهر" (٥)

ولم يرضَ عبد القادر بن ملا بالنصب على المصدر أو الحال، قال:" وما قيل إن شيبا مصدر لاشتعل لأنه بمعنى شاب، أو حال بمعنى شائب، غير سديد كما لا يخفى" (٦) .

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ٣ /٣٦١ .

(٢) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٦ /٥٥ .

(٣) الموسوعة القرآنية، ٤ /٢٧٢ .

(٤) الجدول، ١٦ /٢٧٠ .

(٥) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر /دمشق، ط ٢، ١٤١٨ هـ، ١٦ /٤٩ .

(٦) بيان المعاني، عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي العاني (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، مطبعة الترقي /دمشق، ط ١، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٥ م ، ٢ /١٣٧ .

وأعربها الدعاس بالنصب على التمييز[١] .

ويبدو لنا مما سبق أن الأوجه هو كون النصب على التمييز المنقول من الفاعل وهذا ما ذهب إليه أكثر النحويين والمفسرين .

**المطلب الرابع : ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو الحال أو الصفة .**

ومن الآيات التي وردت على هذا الخلاف قوله تعالى : ﴿ **مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلاً** ﴾ [٢]

قال النحاس :" قال أحمد بن يحيى ثعلب: (مثلا) منصوب على القطع وقال ابن كيسان: هو منصوب على التمييز الذي وقع موقع الحال. يُضِلُّ فعل مستقبل" [٣].

وذكر العكبري :" (مَثَلًا) : تَمْيِيزٌ ؛ أَيْ مِنْ مَثَلٍ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا مِنْ هَذَا ؛ أَيْ مُتَمَثِّلًا، أَوْ مُتَمَثَّلًا بِهِ ؛ فَيَكُونُ حَالًا مِنَ اسْمِ اللَّهِ" [٤].

وقال أبو اسحق الثعلبي :" وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا بمحمد صلّى الله عليه وسلّم والقرآن. فَيَقُولُونَ ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا:أي بهذا المثل فلمّا حذف الألف واللام نصب على الحال والقطع والتمام" [٥].

---

(١) ينظر إعراب القرآن للدعاس، ٢ /٢٣٦ .

(٢) البقرة/ من الآية ٢٦ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس، ١ /٤٠ .

(٤) التبيان في إعراب القرآن، ١ /٤٤ .

(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت:٤٢٧هـ)، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق/ الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت /لبنان، ط ١، ١٤٢٢، هـ - ٢٠٠٢ م، ١/ ١٣٧ .

وقال مكي القيسي :" (مَثَلاً) : نصب على التفسير" (١) .

وذكر الواحدي أوجه الإعراب إذْ قال :" وفي نصب قوله: مثلا وجوه: أحدها: الحال، لأنه جاء بعد تمام الكلام، كأنه قيل: ماذا أراد الله بهذا مبينا؟ والثاني: التمييز والتفسير للمبهم، وهو هذا، كأنه قيل: ماذا أراد الله بهذا من الأمثال؟ والثالث: القطع، كأنه قيل: ماذا أراد الله بهذا المثل؟ إلا أنه لما جاء نكرة نصب على القطع من إتباع المعرفة. وهذا قول الفراء" (٢).

وقال البغوي :" فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا؟ أَيْ: بِهَذَا الْمَثَلِ، فَلَمَّا حَذَفَ الألف واللام نصب عَلَى الْحَالِ وَالْقَطْعِ، ثُمَّ أَجَابَهُمْ فقال: يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً من الكفار، وذلك أنهم يكذبون فَيَزْدَادُونَ ضَلَالًا، وَيَهْدِي بِهِ، أَيْ: بهذا المثل كَثِيراً من الْمُؤْمِنِينَ فَيُصَدِّقُونَهُ، وَالْإِضْلَالُ هُوَ الصَّرْفُ عَنِ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ" (٣) .

وقال الزمخشري :" مَثَلًا نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث: ماذا أردت بهذا جوابا" (٤) .

---

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية، ١ /٢٠١ .

(٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ)، تح وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، قدمه وقرظهاالأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م ، ١ /١٠٨ . ولم أجد هذا الإعراب عند الفراء .

(٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن، ١ /١٠٠ .

(٤) الكشاف، ١ /١١٨ .

والإعراب عند ابن عطية على قوله :" وقوله: مَثَلًا نصب على التمييز، وقيل على الحال من (ذا) في بِهذا، والعامل فيه الإشارة والتنبيه"(١) .

أما الرازي :" الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ: (مَثَلًا) نُصِبَ عَلَى التَّمْيِيزِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ أجاب بجواب غث ماذا أراد بِهَذَا جَوَابًا؟" (٢).

وذكر القرطبي الإعراب أيضا :" وَ(مَثَلًا) مَنْصُوبٌ عَلَى الْقَطْعِ، التَّقْدِيرُ: أَرَادَ مَثَلًا، قَالَهُ ثَعْلَبٌ. وَقَالَ ابْنُ كَيْسَانَ: هُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ الَّذِي وَقَعَ مَوْقِعَ الْحَالِ" (٣).

وقال البيضاوي :" ومَثَلًا نصب على التمييز، أو الحال كقوله تعالى: هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً" (٤).

و ابن جزي الغرناطي :" ومثلا منصوب على الحال أو التمييز" (٥).

وذكر أبو حيان وجه الخلاف بين المدرستين، قال: "وَانْتِصَابُ مَثَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ، أَيْ مِنْ مَثَلٍ، وَأَجَازَ بَعْضُهُمْ نَصْبَهُ عَلَى الْحَالِ مِنِ اسْمِ الْإِشَارَةِ، أَيْ مُتَمَثِّلًا بِهِ، وَالْعَامِلُ فِيهِ اسْمُ الْإِشَارَةِ، وَهُوَ كَقَوْلِكَ: لِمَنْ حَمَلَ سِلَاحًا رَدِيئًا، مَاذَا أَرَدْتَ بِهَذَا سِلَاحًا، فَنَصْبُهُ مِنْ

---

(١) المحرر الوجيز، ١ /١١٢ .

(٢) مفاتيح الغيب، ٢ /٣٦٥ .

(٣) الجامع لإحكام القرآن، ١ /٢٤٤ .

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١ /٦٣ .

(٥) التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم /بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ، ١ /٧٧ .

وَجْهَيْنِ: التَّمْيِيزُ وَالْحَالُ مِنِ اسْمِ الْإِشَارَةِ. وَأَجَازَ بَعْضُهُمْ أَنْ يَكُونَ حَالًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، أَيْ مُتَمَثِّلًا. وَأَجَازَ الْكُوفِيُّونَ أَنَّ يَكُونَ مَنْصُوبًا عَلَى الْقَطْعِ، وَمَعْنَى هَذَا أَنَّهُ كَانَ يَجُوزُ أَنْ يُعْرَبَ بِإِعْرَابِ الِاسْمِ الَّذِي قَبْلَهُ، فَإِذَا لَمْ تُتْبِعْهُ فِي الْإِعْرَابِ وَقَطَعْتَهُ عَنْهُ نُصِبَ عَلَى الْقَطْعِ، وَجَعَلُوا مِنْ ذَلِكَ. وَعَالَيْنَ قُنْوَانًا مِنَ الْبُسْرِ أَحْمَرَا فَأَحْمَرُ عِنْدَهُمْ مِنْ صِفَاتِ الْبُسْرِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا قَطَعْتَهُ عَنْ إِعْرَابِهِ نَصَبْتَهُ عَلَى الْقَطْعِ وكَانَ أَصْلُهُ مِنَ الْبُسْرِ الْأَحْمَرِ، كَذَلِكَ قَالُوا: مَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا الْمَثَلِ. فَلَمَّا لَمْ يُجَرَّ عَلَى إِعْرَابِ هَذَا، انْتَصَبَ مَثَلًا عَلَى الْقَطْعِ، وَإِذَا قُلْتَ: عَبْدُ اللَّهِ فِي الْحَمَّامِ عُرْيَانًا، وَيَجِيءُ زَيْدٌ رَاكِبًا، فَهَذَا وَنَحْوُهُ مَنْصُوبٌ عَلَى الْقَطْعِ عِنْدَ الكِسَائِيِّ. وَفَرَّقَ الْفَرَّاءُ فَزَعَمَ أَنَّ مَا كَانَ فِيمَا قَبْلَهُ دَلِيلٌ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمَنْصُوبُ عَلَى الْقَطْعِ، ... فَمَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ، وَهَذَا كُلُّهُ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ مَنْصُوبٌ عَلَى الْحَالِ، وَلَمْ يُثْبِتِ الْبَصْرِيُّونَ النَّصْبَ عَلَى الْقَطْعِ. وَالِاسْتِدْلَالُ عَلَى بُطْلَانِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْكُوفِيُّونَ مَذْكُورٌ فِي مَبْسُوطَاتِ النَّحْوِ، وَالْمُخْتَارُ انْتِصَابُ مثل عَلَى التَّمْيِيزِ، وَجَاءَ عَلَى مَعْنَى التَّوْكِيدِ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أُشِيرَ إِلَيْهِ عُلِمَ أَنَّهُ مَثَلٌ، فَجَاءَ التَّمْيِيزُ بَعْدَهُ مُؤَكِّدًا لِلِاسْمِ الَّذِي أُشِيرَ إِلَيْهِ" (١) .

وقال السمين الحلبي : " (مَثَلاً) نصبٌ على التمييزِ، قيل: جاءَ على معنى التوكيدِ، لأنه من حيث أُشير إليه بـــ (هذا) عُلِم أنه مثلٌ، فجاء التمييزُ بعده مؤكِّداً للاسم الذي أُشير إليه. وقيل: نصبٌ على الحال، واختلف في صاحِبها فقيل: اسمُ الإشارةِ، والعاملُ فيها معنى الإشارةِ، وقيل: اسمُ الله تعالى أَي متمثِّلاً بذلك، وقيل: على القَطْع وهو رأيُ

(١) البحر المحيط، ١ /٢٠١ .

الكوفيين، ومعناه عندهم: أنه كان أصلُه أَنْ يَتْبَعَ ما قبلَه والأصلُ: بهذا المثلِ، فلمَّا قُطِع عن التبعيةِ انتصبَ، وعلى ذلك قولُ امرئ القيس:

**سَوامِقُ جَبَّارٍ أثيثٍ فُروعُهُ وعَالَيْنَ قِنْواناً من البُسْرِ أَحْمَرَا** [١]

أصله: من البسر الأحمر" [٢] .

وكرر ابن عادل[٣] نص ما ذكره السمين الحلبي .

قال ابن عرفة:" وَ (مَثَلا) إما تمييز أو حال، وإما منصوب على المخالفة كما قال ابن منصور في شرح مقربه لما (عدّ) المنصوبات" [٤] .

وجاء التمييز أيضا في تفسير الجلالين [٥] .

وأما الشربيني فقال :" وقوله تعالى: (مثلاً) نصب على الحال من اسم الإشارة والعامل فيه اسم الإشارة أو التمييز والمعنى أي فائدة في ذلك"[٦].

وقال الخلوتي :" مَثَلًا اى بهذا المثل فلما حذف الألف واللام نصب على الحال أي ممثلا أو على التمييز فأجابهم الله تعالى بقوله يُضِلُّ بِهِ اى يخذل بهذا المثل والإضلال هو الصرف عن الحق إلى الباطل وإسناد الإضلال أي : خلق الضلال إليه سبحانه مبنى على أن جميع الأشياء

---

(١) ديوان امرئ القيس، ص ٣٥ .

(٢) الدر المصون، ١ /٢٣١ .

(٣) ينظر اللباب في علوم الكتاب، ١ /٤٧٠ .

(٤) تفسير الإمام ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت: ٨٠٣هـ)، تح: د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية – تونس، ط ١، ١٩٨٦ م ، ١ /٢١٢ .

(٥) ينظر تفسير الجلالين، ١/ ٧ .

(٦) السراج المنير ، ١ /٤٠ .

مخلوقه له تعالى وان كانت أفعال العباد من حيث الكسب مستندة إليهم كَثِيراً من الكفار وذلك أنهم يكذبونه فيزدادون ضلالة وَيَهْدِي بِهِ اي يوفق"[١].

وجاء الوجهان عند ابن عجيبة ، قال :" و (مثلاً) حال أو تمييز" [٢] .

والأقوى عند ابْنُ كَيْسَانَ النصب على التمييز هذا ما ذكره الشوكاني:" وَ(مَثَلًا) قَالَ ثَعْلَبٌ: مَنْصُوبٌ عَلَى الْقَطْعِ، وَالتَّقْدِيرُ: أَرَادَ مَثَلًا. وَقَالَ: هُوَ مَنْصُوبٌ عَلَى التَّمْيِيزِ الَّذِي وَقَعَ مَوْقِعَ الْحَالِ، وَهَذَا أَقْوَى مِنَ الْأَوَّلِ "[٣].

وقال الجاوي :" مَثَلًا تمييز نسبة من اسم الإشارة. أي أيّ فائدة في هذا المثل" [٤].

وقال الطاهر بن عاشور :" وَانْتَصَبَ قَوْلُهُ: مَثَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ مِنْ (هَذَا) لِأَنَّهُ مُبْهَمٌ فَحُقَّ لَهُ التَّمْيِيزُ وَهُوَ نَظِيرُ التَّمْيِيزِ لِلضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِمْ (رُبَّهُ رَجُلًا)" [٥].

وأعربها محيي الدين الدرويش :" (مَثَلًا) تمييز مؤكد أو حال من اسم الإشارة أي ممثلا به أو من الفاعل أي ممثلا" [٦] .

---

(١) روح البيان، ١ /٨٧ .

(٢) البحر المديد ، ١ /٩٠ .

(٣) فتح القدير، ١ /٦٨ .

(٤) مراح لبيد، ١ /١٤ .

(٥) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر –تونس، ١٩٨٤ هـ، ١ /٣٦٥ .

(٦) إعراب القرآن وبيانه، ١ –٦٩ .

وقال إبراهيم الأبياري :" ومثلا، منصوب على القطع، والتقدير: أراد مثلا. وقيل: هو منصوب على التمييز الذي وقع موقع الحال" (١).

وقال محمود الصافي :" (مثلا) تمييز لاسم الإشارة منصوب أو حال أي ممثلا به ". (٢)

الواضح انه إذا كان الكلام تاما عند (مثلا) فالإعراب على الحال أما إذا امتد إلى (يهدي به كثيراً) فيحتمل الأوجه الأخرى . والأوجه من هذا أن يكون النصب على التمييز.

## المبحث الثالث

## الألفاظ التي اختلف في إعرابها على أكثر من ثلاثة أوجه .

**المطلب الأول: فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز، أو المفعول لأجله، أو الحال، أو المفعول المطلق .**

اختلف العلماء في لفظة (طولاً) التي وردت في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴾ (٣) فحقها أن يكون تمييزاً إلا أنها جاءت على إعرابات مختلفة على النحو الآتي :

قال العكبري :" (طُولًا) : مَصْدَرٌ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنَ الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفْعُولِ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَمْيِيزًا، وَمَفْعُولًا لَهُ، وَمَصْدَرًا مِنْ مَعْنَى (تَبْلُغَ)"(٤) .

---

(١) الموسوعة القرآنية، ٩ /٦٧ .

(٢) الجدول، ١– ٨٥ .

(٣) الإسراء/ ٣٧ .

(٤) التبيان في إعراب القرآن، ٢ /٨٢٢ .

وذكر الرازي ما معناه النصب على الحال بقوله :" فَكَأَنَّهُ قِيلَ: إِنَّكَ حَالَ الِانْخِفَاضِ لَا تَقْدِرُ عَلَى خَرْقِ الْأَرْضِ وَنَقْبِهَا، وَحَالَ الِارْتِفَاعِ لَا تَقْدِرُ على أن تصل إلى رؤوس الْجِبَالِ، وَالْمُرَادُ التَّنْبِيهُ عَلَى كَوْنِهِ ضَعِيفًا عَاجِزًا فَلَا يَلِيقُ بِهِ التَّكَبُّرُ" [١] . فعبارته (حال الارتفاع) و (حال الانخفاض) تعني النصب على الحال.

وقال أبو حيان :" وَالْأَجْوَدُ انْتِصَابُ قَوْلِهِ طُولًا عَلَى التَّمْيِيزِ، أَيْ لَنْ يَبْلُغَ طُولُكَ الْجِبَالَ. وَقَالَ الْحَوْفِيُّ: طُولًا نَصْب عَلَى الْحَالِ، وَالْعَامِلُ فِي الْحَالِ تَبْلُغَ وَيَجُوزُ أَنْ يكُونَ الْعَامِلُ تخرق، وطُولًا بِمَعْنَى مُتَطَاوِلٍ انْتَهَى. وَقَالَ أَبُو الْبَقَاءِ: طُولًا مَصْدَرٌ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنَ الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفْعُولِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَمْيِيزًا وَمَفْعُولًا لَهُ وَمَصْدَرًا مِنْ مَعْنَى تَبْلُغَ انْتَهَى" [٢].

أما السمين الحلبي :" قوله: (طُوْلاً) يجوز أَنْ يكونَ حالاً مِنْ فاعل (تَبْلُغ) أو مِنْ مفعولِه، أو مصدراً مِنْ معنى (تَبْلُغ) أو تمييزاً أو مفعولاً له. وهذان ضعيفان جداً لعدمِ المعنى "[٣].

وكرر ابن عادل[٤] ما ذكره السمين الحلبي .

وجوز الشوكاني ثلاث إعرابات قائلا :" وطولا مَصْدَرٌ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ أَوْ تَمْيِيزٌ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ" [٥].

---

(١) مفاتيح الغيب، ٢٠ /٣٤٢ .

(٢) البحر المحيط، ٧ /٥٠ .

(٣) الدر المصون، ٧ /٣٥٥ .

(٤) اللباب في علوم الكتاب، ١٢ /٢٨٨ .

(٥) فتح القدير، ٣ /٢٧١ .

واختار الآلوسي :" ونصب طُولًا على أنه تمييز، وجوز أن يكون مفعولا له، وقيل: يشير كلام بعضهم إلى أنه منصوب على نزع الخافض وهو بمعنى التطاول أي لن تبلغ الجبال بتطاولك ولا يخفى بعده" (١) .

وكذلك محيي الدين الدرويش أوجه النصب لها قائلا :" وطولا تمييز محول عن الفاعل أي ولن يبلغ طولك الجبال وقيل مصدر في موقع الحال أو مفعول له" (٢).

واختار سيد طنطاوي :" وقوله (طولا) تمييز محول عن الفاعل. أي: لن يبلغ طولك الجبال" (٣).

و محمود الصافي :" (طولا) تمييز منصوب محوّل عن فاعل" (٤) .

و أحمد الخراط :" (طولا) تمييز" (٥) . والدعاس :" (طُولًا) تمييز"(٦).

تمييز"(٦).

يتضح مما سبق أن أكثرية المفسرين وجهوا الإعراب إلى النصب على التمييز على الرغم من تضعيفه عند بعضهم، بل إن بعضهم لم يورد إعرابه تمييزاً.

---

(١) روح المعاني، ٨ /٧٣ .

(٢) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٥ /٤٣١ .

(٣) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ٨ /٣٥٣ .

(٤) الجدول، ١٥ /٤٥ .

(٥) المجتبى من مشكل إعراب القرآن/ (٢ /٦١٤) .

(٦) إعراب القرآن الكريم للدعاس، ٢ /١٩٠ .

**المطلب الثاني : فيه ألفاظ اختلف فيها الإعراب ما بين التمييز أو البدل أو المفعول به، أو الحال .**

فلفظة (عُيُونًا مُّنتَشِرٌ) تمييز، إلا أنها جاءت على غير هذا الإعراب في قوله تعالى : ﴿ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا ﴾[(١)]

فمعنى الآية أنَّ الله سبحانه وتعالى لما دعاه نوح ليغيثه من قومه فتح أبواب السماء من الماء وكذلك فجر عيون الأرض، فالتقى الماء على أمر قد قدره الله، فأغرق قوم نوح عليه السلام . وكان ماء السماء باردا وماء الأرض حارا كالجحيم فابتلعت الأرض ماءها فيما بعد وبقي ماء السماء وهذه الأبحر هي الباقية من ماء السماء[(٢)] . وأوردها جار الله الزمخشري كمثال عند تعريفه للتمييز [(٣)].

وأعربها أبو البقاء العكبري :" وَفِي حَدِيث حبَان بن بح الصداري:" فَجعل النَّبِي [صلى الله عَلَيْهِ وَسلم] أَصَابِعه فِي الْإِنَاء فانفجرت عيُونا" عيُونا تَمْيِيز، وَأَصله فانفجرت عُيُون المَاء وَهُوَ مثل قَوْلهم: تصبب زيد عرقا. وَيجوز أَن يكون الْمَعْنى: فَصَارَ الْإِنَاء عيُونا مثل قَوْله تَعَالَى: (وفجرنا الأَرْض عيُونا)" [(٤)] .

---

(١) القمر، من الآية ١٢ .

(٢) ينظر تفسير مقاتل بن سليمان، ٤ /١٧٨ ، و ينظر جامع البيان، ٢٢ /٥٧٧

(٣) ينظر المفصل في صنعة الإعراب، ص٩٣ .

(٤) إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (ت: ٦١٦هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مصر- القاهرة ،ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، ص٧٢ .

وبين الباقولي معني الإعراب :" قوله: (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً)، (فجر) فعل يتعدى إلى مفعول واحد . قال الله: (وَفَجَّرْنا خِلالَهُما نَهَراً) فالعيون يحتمل انتصابها على وجهين: أحدهما: أن يكون بدلاً من (الأرض)، على حد : ضرب زيد رأسه، لأن (العيون) بعض (الأرض) أو يريد : فجرناها بعيون، فحذف الجار، ولا يكون حالاً، لأنه ينبغي أن يكون ذا الحال، (والعيون) لا تكون كل الأرض . ويجوز أن يقدر: ذات عيون، على حذف المضاف" (١).

أعرب الكرماني هذه اللفظة قائلا :" قوله (عُيُونًا) نصب على الحال، وقيل: على التمييز وقيل: بعيون، فحذف الجار فتعدى الفعل إليه، وقيل: في الأرض عُيُونًا، فيكون مفعولاً به والأرض ظرف،وقيل: بدل من الأرض، أي فجرنا الأرض عيونها،فحذف العائد،وفيه بعد)(٢).

وقال ابن الصائغ : (وقوله تعالى: (وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا) فإن نسبة (طاب) إلى (زيد) مجملةٌ تحتمل وجوهًا، و (نَفْسًا) مُبيّنٌ لإجمالها؛ ونسبة (فجّرنا) [إلى] (الأرض) مجملة- أيضًا -و(عيونًا) مُبيّنٌ لذلك الإجمال"(٣)

---

(١) إعراب القرآن المنسوب للزجاج، المؤلف: علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن نور الدين جامع العلوم الأَصْفهاني الباقولي (ت: نحو ٥٤٣هـ)، تح ودراسة/ إبراهيم الإبياري، الناشر: دار الكتاب المصري - القاهرة ودار الكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة/ بيروت، ط٤، ١٤٢٠ هـ ، ٢ /٤٨٢ .

(٢) غرائب التفسير وعجائب التأويل، ٢ /١١٦٣ .

(٣) اللمحة في شرح الملحة، المؤلف: محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت: ٧٢٠هـ)، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة/ الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ١ /٤٣٣ .

أما أبو حيان فقال :" وَانْتَصَبَ عُيُونًا عَلَى التَّمْيِيزِ، جُعِلَتِ الْأَرْضُ كُلُّهَا كَأَنَّهَا عُيُونٌ تَتَفَجَّرُ، وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْ: وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ، وَمَنْ مَنَعَ مَجِيءَ التَّمْيِيزِ مِنَ الْمَفْعُولِ أَعْرَبَهُ حَالًا، وَيَكُونُ حَالًا مُقَدَّرَةً، وَأَعْرَبَهُ بَعْضُهُمْ مَفْعُولًا ثَانِيًا، كَأَنَّهُ ضَمَّنَ وَفَجَّرْنَا: صَيَّرْنَا بِالتَّفْجِيرِ، الْأَرْضَ عُيُوناً. وَقِيلَ: وَفُجِّرَتْ أَرْبَعِينَ يَوْمًا" [١] .

وقال السمين الحلبي :" قوله: (عُيُوناً) : فيه أوجهٌ، أشهرها: أنه تمييزٌ، أي: فَجَّرْنا عيونَ الأرض فنَقله من المفعوليةِ إلى التمييز، كما يُنقل من الفاعلية. ومنعه بعضُهم، وتأوَّل هذه الآية على ما سيأتي: (وَفَجَّرْنَا الأرض عُيُوناً) أبلغُ مِنْ (فَجَّرْنا عيونَ الأرض) لِما ذُكِر في نظيرِه غيرَه مرةٍ. الثاني: أنه منصوبٌ على البدلِ من (الأرض) . ويُضْعِفُ هذا خُلُوُّه من الضميرِ فإنه بدلُ بعضٍ مِنْ كل. ويُجاب عنه: بأنَّه محذوفٌ، أي: عيوناً منها كقوله (الأخدود النار)[٢] فالنار بدلُ اشتمالٍ. ولا ضميرَ فهو مقدرٌ. الثالث: أنه مفعولٌ ثانٍ لأنه ضُمِّن (فَجَّرنا) معنى صَيَّرْناها بالتفجير عيوناً. الرابع: أنها حالٌ. وفيه تَجَوُّزان: حَذْفُ مضافٍ، أي: ذات عيون، وكونُها حالاً مقدرة لا مقارنةً" [٣].

أما ابن هشام فذهب إلى أنها تمييز منقول من المفعول :" والنسبة المبهمة نوعان:

---

(١) البحر المحيط، ١٠ /٣٩ .

(٢) البروج، ٤-٥ .

(٣) الدر المصون، ١٠ /١٣٢ .

١- نسبة الفعل للفاعل، نحو: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) ونسبته للمفعول، نحو: (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا)" [١]

وهذا التمييز هو المبين لإجمال نسبة عند ابن عقيل، إذ قال :" والمبين إجمال النسبة: هو المسوق لبيان ما تعلق به العامل من فاعل أو مفعول نحو طاب زيد نفسا ومثله (اشْتَعَلَ الرَّأسُ شَيْبًا) وغرست الأرض شجرا ومثله (وَفَجَّرْنَا الأرْضَ عُيُونًا) . فــ(نفساً) تمييز منقول من الفاعل والأصل طابت نفس زيد وشجرا منقول من المفعول والأصل غرست شجر الأرض فبين نفسا الفاعل الذي تعلق به الفعل وبين شجرا المفعول الذي تعلق به الفعل والناصب له في هذا النوع هو العامل الذي قبله" [٢]. وذهب ابن عادل إلى ما ذهب إليه السمين الحلبي [٣] .

---

(١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هــ)، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢ /٣٠٠، وينظر: شرح شذور الذهب ،ص ٣٢٩ . و شرح قطر الندى وبل الصدى، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هــ)، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١١، ١٣٨٣، ص ٢٣٨.

(٢) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت: ٧٦٩هــ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط ١٢٠، ٤٠٠ هــ – ١٩٨٠ م، ٢ /٢٨٧ .

(٣) اللباب في علوم الكتاب، ١٨ /٢٤٧ .

وكذلك عده شمس الدين الجوجري من التمييز المنقول من المفعول به[١] .

وأعربها زكريا الأنصاري : "(عُيُونًا) مفعول ثانٍ لـــ (فجرنا) على تضمينه معنى التصبير، ويجوز أن يكون مفعولا به على تقدير: وفجرنا من الأرض عيونا" [٢] .

وبين السيوطي الخلاف في المسألة قائلا :" وَتارَة من الْمَفْعُول بِنَحْوِ: (وفجرنا الأَرْض عيُونا) وَالْأَصْل فجرنا عُيُون الأَرْض هَذَا مَذْهَب الْمُتَأَخِّرين وَبِه قَالَ ابْن عُصْفُور وَابْن مَالك وَقَالَ الآبذي هَذَا الْقسم لم يذكرهُ النحويون وَإِنَّمَا الثَّابِت كَونه مَنْقُولًا عَن الْفَاعِل أَو الْمَفْعُول الَّذِي لم يسم فَاعله وَقَالَ الشلوبين (عيُونا) فِي الْآيَة نصب على الْحَال الْمقدرَة لَا التَّمْيِيز وَلم يثبت كَون التَّمْيِيز مَنْقُولًا من الْمَفْعُول فَيَنْبَغِي أَلا يُقَال بِهِ وَقَالَ ابْن أبي الرّبيع (عيُونا) نصب على الْبَدَل من الأَرْض وَحذف الضَّمِير أَي عيونها أَو على إِسْقَاط حرف الْجَرّ أَي بعيون" [٣].

وبلاغة الآية تظهر عند الآلوسي إذْ قال :" وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً وجعلنا الأرض كلها كأنها عيون متفجرة وأصله فجرنا عيون الأرض فغير إلى التمييز للمبالغة بجعل الأرض كلها متفجرة مع الإبهام والتفسير، فالتمييز محول عن المفعول، وجعله بعضهم محولا عن الفاعل بناء على

---

(١) ينظر شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ٢ /٤٦٩ .

(٢) إعراب القرآن العظيم، ص ٥٠٥ .

(٣) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت:٩١١هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية –مصر، ٣٤١/٢ .

أنه الأكثر، الأصل انفجرت عيون الأرض وتحويله كما يكون عن فاعل الفعل المذكور يكون عن فاعل فعل آخر يلاقيه في الاشتقاق- وهذا منه- وهو تكلف لا حاجة إليه، ومنع بعضهم مجيء التمييز من المفعول فأعرب عُيُوناً حالا مقدرة، وجوز عليه أن يكون مفعولا ثانيا لفجرنا على تضمينه ما يتعدى إليه أي صيرنا بالتفجير الأرض عيونا وكان ذلك على ما في بعض الروايات أربعين يوما" (١) .

وقال الشنقيطي :" وَقَوْلُهُ: عُيُونًا، تَمْيِيزٌ مُحَوَّلٌ عَنِ الْمَفْعُولِ، وَالْأَصْلُ فَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ. وَالتَّفْجِيرُ: إِخْرَاجُ الْمَاءِ مِنْهَا بِكَثْرَةٍ" (٢).

وأعربها محمود الصافي :" (عيونا) تمييز محوّل عن مفعول به" (٣).

وبين محيي الدين الدرويش سبب النصب على التمييز قائلا :" وعيونا تمييز فإن نسبة فجرنا إلى الأرض مبهمة وعيونا مبين لذلك" (٤).

وقال سيد طنطاوي :" وقوله: عُيُوناً تمييز محول عن المفعول به، والأصل: وفجرنا عيون الأرض، ولكن جيء به على هذا الأسلوب المشتمل على التمييز للمبالغة، حتى لكأن الأرض جميعها قد تحولت إلى عيون متفجرة" (٥).

وأعربها أحمد الخراط :" (عيونا) تمييز" (٦) .

---

(١) روح المعاني/ (١٤ /٨١) .

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ٧ /٤٧٧ .

(٣) الجدول، ٢٧ /٦٩ .

(٤) إعراب القرآن الكريم وبيانه، ٩ /٣٧٧ .

(٥) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ١٤ /١٠٣ .

(٦) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، ٤ /١٢٥٩ .

ويتضح مما سبق أن أكثر النحويين والمفسرين من النحاة أعربوا عيونا بالنصب على التمييز المنقول من المفعول به، وهو من إجمال النسبة . وهو الأولى بالإعراب من النصب على الحال أو البدل أو غيره.

# الخاتمة والاستنتاجات

١- الخلاف في إعراب التمييز جاء عند المعربين على ثلاثة أنواع : الخلاف في وجهين إعرابيين، أو ثلاثة أوجه، أو أكثر من ذلك .

٢- يختلف المعنى في السياق القرآني باختلاف الإعراب إذ يوجه المعرب المعنى بحسب الإعراب .

٣- في النثر والشعر يمكن أن نقول في إعراب أي لفظة فيها خلاف هذا الوجه صحيح والآخر خاطئ، أما في القرآن الكريم فكل الأوجه جائزة لاحتمال المعنى، ولا يجوز أن نخطئ أحد الإعرابات إلا إن كان يخالف العقيدة .

٤- لم أجد اختلافا في إعراب النحويين لبعض الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم مع الإعراب الذي جاء عند أغلبية المفسرين الذين ذهبوا إلى النصب على التمييز .

٥- إن سبب الاختلاف في الإعراب ناجم عن عقلية المعرب والمفسر، واتجاهه الديني بما يخدم عقيدته وفهمه ومدى علمه .

٦- وردت لفظة (كفراً) و (طغياناً) و (رعبا)على وجهين إعرابيين بين كونها تمييز أو مفعولا به .

٧- ومن الألفاظ الأخرى التي جاءت على وجهين : (حسيبا) و(مثلا) . فقد جاءتا بالنصب على التمييز أو الحال .

٨- أما الخلاف مابين التمييز والمفعول المطلق فقد اختلف المعربون في لفظة (علما) و (مددا).

٩- هناك ألفاظ اختلف فيها بين التمييز والبدل منها (خيرا) و (شرا) في قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) الزلزلة : (٧-٨).

١٠- هناك ألفاظ اختلف في إعرابها على ثلاثة أوجه، منها (حكما) و (ألها) إذ اختلف في كونها تمييزا أو مفعولا به أو حالا . أما (دينا) و (عددا) فقد اختلف فيها بين كونها تمييزا أو مفعولا به أو بدلا، وأما (شيبا) و فعلى التمييز أو المفعول المطلق أو الحال . وهناك ألفاظ اختلف فيها مابين التمييز أو الحال أو الصفة كـ (مثلا) .

١١- هناك ألفاظ اختلف فيها على أكثر من ثلاثة أوجه ، منها (طولا) إذ اختلف في كونها تمييزا أو مفعولا لأجله أو حالا أو مفعولا مطلقا . وكذلك (عيونا) إذ اختلف في كونها تمييزا أو بدلا أو مفعولا به أو حالا .

## المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**


١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت .
٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م .
٣. إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، (المتوفى: ٩٢٦هـ)، حققه وعلق عليه: د. موسى على موسى مسعود (رسالة ماجستير)، ط ١، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م .
٤. إعراب القرآن الكريم، أحمد عبيد الدعاس وأحمد محمد حميدان وإسماعيل محمود القاسم، دار المنير ودار الفارابي – دمشق ط ١، ١٤٢٥ هـ .
٥. إعراب القرآن الكريم، محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية ،بلا طبعة
٦. إعراب القرآن الكريم وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى : ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشئون الجامعية – حمص – سورية، (دار اليمامة – دمشق – بيروت)، (دار ابن كثير – دمشق – بيروت) ط٤، ١٤١٥ هـ .
٧. إعراب القرآن المنسوب للزجاج، علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن نور الدين جامع العلوم الأَصْفهاني الباقولي (المتوفى: نحو ٥٤٣هـ)، تحقيق ودراسة: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري – القاهرة ودار الكتب اللبنانية – بيروت – القاهرة / بيروت، ط ٤، ١٤٢٠ هـ .
٨. إعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨هـ) تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ
٩. الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، بهجت عبد الواحد، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط ١، م١٩٩٣ – ١٤١٣ هـ .

١٠. إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث النبوي، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (المتوفى: ٦١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع - مصر/ القاهرة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

١١. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ) تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت ،ط ١، ١٤١٨ هـ .

١٢. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

١٣. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٤. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ) تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ١٤٢٠ هـ .

١٥. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: ١٢٢٤هـ) تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، ١٤١٩هـ

١٦. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه .

١٧. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه .
١٨. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
١٩. بيان المعاني، عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي العاني، (المتوفى: ١٣٩٨هـ)، مطبعة الترقي – دمشق، ط ١، ١٣٨٢ هـ– ١٩٦٥م
٢٠. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى : ٦١٦هـ) تحقيق :علي محمد البجاوي عيسى البابي الحلبي وشركاه
٢١. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ .
٢٢. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ .
٢٣. تفسير الإمام ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: ٨٠٣هـ)، تحقيق: د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية – تونس، ط ١، ١٩٨٦ م .
٢٤. تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، (المتوفى: ٨٦٤هـ) ،وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الحديث – القاهرة ط ١ .
٢٥. تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (المتوفى: ٣٩٩هـ)

تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة – مصر – القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م .

٢٦. التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، (المتوفى: بعد ١٣٩٠هـ) ، دار الفكر العربي – القاهرة .

٢٧. التفسير المظهري، محمد ثناء الله المظهري تحقيق :غلام نبي التونسي،مكتبة الرشدية ،الباكستان،الطبعة: ١٤١٢ هـ .

٢٨. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر – دمشق، ط ٢، ١٤١٨ هـ .

٢٩. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، ط ١ .

٣٠. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: ١٠٤هـ) تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط ١، ١٤١٠ هـ – ١٩٨٩م .

٣١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م .

٣٢. جامع الدروس العربية، المؤلف: مصطفى بن محمد سليم الغلايينى (المتوفى: ١٣٦٤هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة: الثامنة والعشرون، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م .

٣٣. الجامع لأحكام القرآن،أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،دار الكتب المصرية،القاهرة ،ط ٢، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م

٣٤. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي

البخاري، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ .

٣٥. الجدول في إعراب القرآن الكريم، محمود بن عبد الرحيم صافي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت ط ٤، ١٤١٨ هـ

٣٦. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: ٧٥٦هـ) تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق .

٣٧. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي ، المولى أبو الفداء (المتوفى: ١١٢٧هـ) دار الفكر - بيروت .

٣٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ) تحقيق:علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ .

٣٩. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت ،ط ١، ١٤٢٢ هـ

٤٠. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، ١٢٨٥ هـ .

٤١. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى : ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط ٢٠، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

٤٢. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى أبو الحسن نور الدين الأُشْمُوني الشافعي (المتوفى: ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨مـ .

٤٣. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد الجَوجَري القاهري الشافعي (المتوفى: ٨٨٩هـ)، تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٤م .
٤٤. شرح قطر الندى وبل الصدى ،عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ) ،تح : محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١١، ١٣٨٣م .
٤٥. غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء (المتوفى: نحو ٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة، مؤسسة علوم القرآن – بيروت .
٤٦. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ .
٤٧. غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب، محمد بن عُزير السجستاني، أبو بكر العُزيري (المتوفى : ٣٣٠هـ)، تحقيق : محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة – سوريا، ط ١، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م .
٤٨. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب–دمشق، بيروت ،ط ١، ١٤١٤هـ
٤٩. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، ط ٣، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م
٥٠. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) دار الكتاب العربي – بيروت، ط ٣ ١٤٠٧ هـ .

٥١. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان ،ط ١، ١٤٢٢، هـ – ٢٠٠٢ م .
٥٢. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م .
٥٣. اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (المتوفى: ٧٢٠هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م .
٥٤. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصري (المتوفى: ٢٠٩هـ) تحقيق: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجى – القاهرة، ١٣٨١ هـ .
٥٥. المجتبى من مشكل إعراب القرآن، د. أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦ هـ .
٥٦. محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ .
٥٧. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م .
٥٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ) تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد ،دار الكتب العلمية – بيروت ط ١، ١٤٢٢هـ

٥٩. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ) تحقيق: يوسف علي بديوي راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م .

٦٠. مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نووي الجاوي البنتني إقليما، التناري بلدا (المتوفى: ١٣١٦هـ)، تحقيق: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ .

٦١. مشكل إعراب القرآن، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: ٤٣٧هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط ٢، ١٤٠٥،

٦٢. معاني القراءات للأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .

٦٣. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: ٧٦١هـ)، تحقيق: د.مازن المبارك/محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق، ط ٦، ١٩٨٥.

٦٤. مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـ .

٦٥. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: ٦٢٦هـ) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

٦٦. المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال – بيروت، ط ١، ١٩٩٣ .

٦٧. الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني (المتوفى : ١٤١٧هـ)، دار الفكر – بيروت – لبنان، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م .

٦٨. الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (المتوفى: ١٤١٤هـ)، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥ هـ .

٦٩. النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المُجَاشِعِي القيرواني، أبو الحسن (المتوفى: ٤٧٩هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧ م .

٧٠. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى : ٤٣٧هـ) تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، بإشراف أ.د : الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨م

٧١. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر .

٧٢. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، قدمه وقرظه: د. عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م .

# أثر المهاجرين في الحياة الاقتصادية في العهد النبوي

الدكتور
ستار جبار شكر محمود الجنابي

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

يهدف هذا البحث إلى دراسة أحوال المهاجرين ومعيشتهم وعلاقتهم بمجتمع المدينة، مع إبراز أهمّ الأعمال التي قاموا بها في عهد النبوَّة، حيث تناولتُ فيه الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت عليها المدينة عند بداية قدوم المهاجرين إليها، موضحًا فيه أحوال المهاجرين في المدينة وعملهم في التجارة التي شجَّعهم الرَّسول ﷺ على العمل بها؛ لتنمية موارد المسلمين الاقتصادية، وذلك بحكم خبرتهم السَّابقة في مكَّة ومهارتهم في شؤونها، فعمل بها بعض المهاجرين الذين استطاعوا التَّوفيق بينها وبين الجهاد ونشْر الدَّعوة.

وهو الهدف الأساس الذي هاجروا من أجله، ويبدو أنَّ المهاجرين قد تمكنوا بعد مدَّة قصيرة من إقامتهم بالمدينة من الهيمنة على أسواقها التجارية؛ والسبب يعود إلى خبرتهم السابقة كما ذكرنا، وتطرَّقت إلى موضوع الصناعات والحرف في المدينة التي تعتمد أساسًا على مواردها الأوَّليَّة من المنتجات الزّراعيَّة وغيرها؛ مثل: تجفيف التمور واستخدام سعف النَّخيل، وكذلك الصناعات التي تعتمد على المنتجات الحيوانيَّة؛ كدباغة الجلود وإعداد الصوف وتنظيفه وصناعة النسيج، حيث عمل بعض أهل المدينة إلى جانب ذلك بعض الأعمال الأخرى مثل التعدين والنقش، وأيضًا مهنة الرَّعي وهي من الأعمال التي يمارسها أهل المدينة، ويبدو أنَّ المهاجرين قد انقسموا إلى طبقتَين: طبقة استطاعت الجمع بين العمل في التجارة للاكتساب منها وبين الجهاد في سبيل الله والتفقُّه في أمور الدّين ومساعدة الرَّسولﷺ في رعاية شؤون المسلمين.

أمَّا الطبقة الأخرى، فإنَّ أفرادها لم يستطيعوا الجمْع بين كلّ ذلك، فنلاحظ أنَّهم تركوا العمل والتكسُّب واكتفَوا بالجهاد وملازمة النَّبي ﷺ للتفقُّه في الدين، وتنفيذ ما يكلّفهم به من أعمال، وأنَّ هؤلاء ينفقون على أنفسهم ممَّا يحصلون عليه من غنائم في جهادِهم وخروجهم للغزْو، إضافة إلى ما يأتيهم من المساعدات الَّتي كان يقدِّمُها لهم أغنياء المهاجرين.

**- الحالة الاقتصاديَّة بالمدينة:**

لم تكن المدينة في حالة اقتِصاديَّة جيّدة عند قدوم المسلمين إليها مهاجرين من مكة؛ لأنَّ الحروب الطاحنة التي دارت بين الأوس والخزرج كادت تقضي على اقتصادها تمامًا، كما لم يكن المحصول الزّراعي كافيًا إلاَّ بالقدر الضروري، بل كثيرًا ما كان أهل المدينة يستوردون من الشام الحبوب والدقيق(١) ؛ ليتزوَّدوا به وليكملوا النقص في محاصيلهم الزراعيَّة.

ولما قدم المهاجرون إلى المدينة، ونزلوا على إخوانهم الأنصار ازدادت الحالة الاقتِصاديَّة سوءًا، فقد أصبح الطَّعام الذي يكفي الواحد لا بدَّ أن يتَّسع لاثنين أو أكثر، وأخذ الأنصار يقدمون إخوانهم الوافدين على أنفُسِهم ويؤثرونهم بما عندهم، ولو أدَّى ذلك إلى حرمانهم، وإنّا لنلمح تصويرًا دقيقًا للوضع الاقتِصادي في المدينة من خلال الآية الكريمة:

﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ

(١) واستمرّت هذه المعاملة إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، ينظر مثلاً : محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري (٤٩٥/٧) ، بيروت: دار إحياء التراث ، حديث رقم (٢٠٨٨)

حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الحشر: ٩].

والإيثار هو تقديم الآخَر على النفس، وذلك لا يكون إلاَّ عند قلَّة الشيء؛ إذ لو كان كثيرًا لم يكن هناك إيثار بالمعنى المتقدّم، فالآية إذن تعبير صريحٌ عن الضيق الاقتصادي الذي كان يعاني منه أهل المدينة.

بدأ أهل مكة في اضطهاد المؤمنين، وزادوا في تعذيبهم، فلم يعد أمامهم سبيل إلى النجاة إلاّ ترك بلادهم وأموالهم، وعزموا على أن يشتروا عقيدتهم بما يملكون من متاع الدنيا، وأن يضحّوا في سبيلها بكلّ شيء ، ولو كان هذا الشيء هو الوطن الغالي على نفوس الناس؛ من أجل هذا ضحَّى المسلمون بالوطن والأهل والمال والولد فرارًا بدينِهم وعقيدتهم، ولكن إلى أين يتَّجهون؟ لقد ذهبوا إلى الحبشة فوجدوا فيها أمناً وسلامًا، ولكنَّهم لم يجِدوا فيها تربة صالحة تحتضِن تلك البذور حتَّى تنمو، وليست الغاية من الهجرة الخلود إلى الرَّاحة، واقتناص فرص الأمن والطُّمأنينة، وإنَّما هي خطوة إيجابيَّة لنشْر الدَّعوة، وتثبيت العقيدة وإقامة الدَّولة الَّتي هي أمل المؤمنين، وليست أرض الحبشة ميدانًا لهذا العمل العظيم، لقد ثار أهلُها على النجاشي؛ لأنَّه أعلن إسلامه لمَّا سمع ما سمع من وفْد المهاجرين، فكيف هذه البلاد تسمح بنشْر الدعوة وإقامة الدولة؟ لذلك لا بدَّ من البحث عن مكان صالحٍ يلجأ إليه المهاجرون.

اتجه المسلمون إلى المدينة، حيث هاجروا جماعات وفرادى، ورسول الله ﷺ مقيم في مكة ينتظر أمر ربِّه، حتَّى أذن له في الهجرة فاصطحب أبا بكر رضي الله عنه وودَّعا مكَّة وسارا إلى المدينة، ودخلاها في يوم

الاثنَين الثاني عشر من شهر ربيع الأوَّل [١]، واستقْبل الأنصار رسول الله ﷺ وصاحبه ومن قبلهما المهاجرين من المسلمين بالحفاوة والتَّكريم[٢].

لم تكن المدينة في حالة اقتصادية جيدة عند قدوم المسلمين إليها مهاجرين من مكة، وبعد ذلك استقرَّ رأْي الرسول ﷺ على أن يحدث في المدينة تغييرًا شاملاً يقضي به على الفساد المستشري في أوضاعها، ويزيل المعالم الَّتي من شأنِها أن تُثير الأحقاد بين سكَّانها، ويُرسي قواعد جديدة للأمَّة التي يريد تكوينها.

ولا شكَّ أنَّ الإسلام حين دخل المدينة ألَّف بين الأوس والخزرج، وانتهتْ بذلك جَميع الخلافات التي استمرَّت مدَّة طويلة؛ لهذا نجد أنَّ سكَّان المدينة تفرَّغوا لأعمالهم الزّراعيَّة وبدأت المحاصيل الزّراعيَّة تكثر في المدينة، وبدأ المهاجِرون وأصحاب الخبرة التجارية يمارسون التجارة وأخذ الوضْع الاقتصادي يتحسَّن قليلاً.

وبهذا بدأ الاقتِصاد في المدينة بطيئًا والمسلمون ينتظِرون اليُسْر بعد العسر، والرسول ﷺ بينهم لا يتميز عنهم.

والإسلام حينما دخل المدينة كانت غارقةً في أوضاع اقتِصاديَّة سيِّئة للأسباب الآتية:

١- أنَّ اليهود أمسكوا بزمام الأمر بواسطة رؤوس الأموال الضَّخمة.

٢- تفشِّي الربا بصورة كبيرة من قِبَل اليهود، وكاد يقضي على ممتلكات النَّاس.

---

(١) مختصر سيرة الرَّسول ﷺ (ص١٧٢)

(٢) ابن هشام، السيرة : (١/ ٤٩٢)

٣- انتشار الرشوة، والعبث بالمكاييل والموازين.

وأمام هذه الأوضاع الاقتِصاديَّة السيِّئة وضع الإسلام أسسًا أرْسى عليها الاقتِصاد الَّذي يُريد بناءَه من جديد؛ لهذا أعطى الإسلام العمل منزلة عالية وقدرًا رفيعًا، لهذا حثَّ عليه ورغَّب فيه، ولتأكيد هذا المعنى في النفوس قال رسولُ الله ﷺ : ((ما أكل أحد طعامًا قطّ خيرًا من أن يأكُل من عمل يده، وإنَّ نبيَّ الله داود كان يأْكُل من عمَل يده))[١].

من هذا يتَّضح لنا منزلة العمل في الإسلام واهتمام الإسلام به؛ لأنَّه مصدر من مصادر تنمية الاقتصاد، لهذا أدرك المسلمون ذلك فكان كل رجل منهم يتخذ لنفسه حرفة يعيش منها، إلى جانب ما يتلقَّاه من العلوم ويُفيد فيه الناس.

والإسلام يرفض تنمية الاقتِصاد من الطرق التَّالية:

• الرِّشوة والربا والغشّ، إلى غير ذلك ممَّا يؤدِّي إلى الإضرار بالنَّاس.

وهذه الأمور كانت منتشِرة قبل الإسلام بين المجتمع بالمدينة، والَّذي يظهر من تتبُّع أخبار الدَّولة الاقتِصاديَّة أنَّ المسلمين بدؤُوا حياتَهم في دوْلتهم الأولى في شظفٍ من العيش وخشونة من اللِّباس، وحاجة ماسَّة إلى الضَّرورات الأوليَّة.

ولعلَّ هذا هو الَّذي دفع الرَّسول ﷺ أن يجعل لهم المسجِد بيتًا ونزلاً، وبنى فيه الصُّفَّة التي كان يأْوي إليْها الفقراء من المسلمين.

وظلَّت الأوْضاع كذلك بالنسبة للمسْلمين، وهذا الأمر طبيعي عند تأْسيس الدُّول النَّاشئة، وخاصَّة في مثل الظُّروف التي نشأت فيها دولة

(١) محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري (٢٣٥/٧) حديث رقم (١٩٣٠)

الإسلام، فإنَّها قامت وكلّ جيرانها أعداءٌ لها، فلم يوجد لها من الأصدِقاء مَن يقدِّم لها العون والمساعدة.

بدأتِ الأوْضاع الاقتصاديَّة في المدينة في التحسُّن شيئًا فشيئًا، وخاصَّة بعدما بدأ المسلمون معاركهم العسكريَّة مع أعدائهم، وكسبوا من الغنائم والفيْء ما وسَّع الله به عليهم.

**أوّلاً: الزّراعة:**

نظرًا لما تتمتَّع به أرض المدينة من اعتِدال في المناخ ووفرة المياه، أصبحت بلدًا زراعيًّا زاول غالبيَّة أهلها الزِّراعة عربًا كانوا أم يهود، ومعظم سكَّان المدينة يعملون في أراضيهم الزّراعيَّة بأنفسهم(١) على مختلف مستوياتهم؛ وذلك أنه لم يكن لأكثرهم خدم يكفونهم العمل في أراضيهم(٢)، وقد عمل بعض الفقراء والمحتاجين الَّذين لا يملكون أراضي زراعية بأجرة عند غيرهم ممن يملكون الأراضي(٣) ..

والزّراعة هي عماد اقتصاد المدينة حين قدوم المهاجرين إليها، وكان التَّمر أهم محصولاتها الاقتصادية(٤)، يليه في الأهمّية الشعير حيث كان منهما غالب طعام أهلها، وإلى جانب هذين المحصولين الرئيسين محاصيل أخرى كثيرة ومتنوعة مثل الخضروات والقمح والفواكه، ويذكر

---

(١) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ١٣٣/٨، ، مسلم بن الحجَّاج القشيري، الجامع الصحيح ٤٢/٢، بيروت: دار الفكر، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة: ٣٨/٢ الكتبخانة الخديوية، ١٣٢٨هـ.

(٢) البخاري، الصَّحيح: ٤/ ٣٠.

(٣) محمد بن عمر الواقدي: المغازي: ١/ ١٨١، بيروت: مؤسَّسة الأعلمي، ١٩٦٦م.

(٤) أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول: ٣٥٧ (دار الفكر العربي).

ياقوت أنَّه كان يزرع بالمدينة محصول زراعي يدعى (حبّ البان) ويبدو أنَّ لهذا المحصول أهمية اقتصادية لأهالي المدينة؛ حيث ذكر أنَّه كان ممَّا يصدَّر إلى خارج البلدة(١).

ويستنتج من حديث رواه البخاري(٢) أنَّ الأنصار عرضوا على رسول الله ﷺ حين قدومه المدينة أنَّ يقسم أراضيهم الزراعيَّة بينهم وبين إخوانهم المهاجرين الذين تركوا أموالهم بمكَّة، فلم يوافق رسول الله ﷺ على هذا العرض من الأنصار، وفضَّل أن تبقى أراضي الأنصار ونَخيلهم بأيديهم كما هي ويتولَّون زراعتها والعناية بها وحدهم دون المهاجرين، على أن يتكفَّلوا بمساعدة إخوانهم المهاجرين وذلك بتقديم ما يكفي حاجتَهم من ثمارها ومحاصيلها، وقد قام الأنصار فعلاً بمنح بعض المهاجرين عذاقًا(٣) في مزارِعهم يأخذون ثمارها، وذلك مساعدة لهم من

---

(١) ياقوت بن عبدالله الحموي، معجم البلدان: ٥/ ٨٧، بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ. البان: شجرة معروفة، حبها أكبر من الحمَّص، مائل إلى البياض، طيب الرائحة وله لبّ ويستعمل استعمالات طبية.

(٢) جاء في الحديث: عن أبي هريرة قال: قالت الأنصار للنبي ﷺ : قسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال: ((لا، تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة))، قالوا: سمعنا وأطعنا؛ انظر البخاري، الصحيح: ١٣٦/٣، وكذلك انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١١٣/٧.

(٣) عذاق: جمع عذق وهو النخلة بحملها، محمد بن مكرم، لسان العرب ١٠/ ٢٣٨، بيروت: دار صادر.

الأنصار بدون مقابل(١)، ويشير الحديث السَّابق إلى أنَّ المهاجرين لم يعملوا في زراعة الأراضي بالمدينة في عهد النَّبي ﷺ وذلك بأمر منه(٢). وأخرج ابن شبة حديثًا آخر في المعنى نفسه، ولكنَّه بلفظ آخر أكثر وضوحًا، فقد رُوي عن أنس أنَّه قال: قال المهاجرون: يا رسولَ الله، ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم أكثر بذلاً من كثير، ولا أكثر مواساة من قليل، كفونا المؤنة وأشركونا في المهنأ، فقد خشينا أن يكون قد ذهبوا بالأجر كلّه، فقال رسولُ الله ﷺ : ((كلا ما دعوتُم لهم وأثنيتم عليهم))(٣)..

وقد فسَّر العمري موقف رسولِ الله ﷺ ورفضه مبدأ تقسيم أراضي الأنصار بينهم وبين إخوانهم المهاجرين بالعمل في الزراعة؛ لأن رسول الله ﷺ كان في حاجة إليهم ليقوموا معه بتحمُّل مهامّ الجهاد والدَّعوة(٤)، ومن المعروف أنَّ عبء القتال والجهاد كان يقع في بداية الأمر على

---

(١) البخاري، الصحيح: ٣/ ٢١٦ – ٢١٧ مسلم، الصَّحيح: ٥/ ١٣٦.

(٢) وهناك شواهد تاريخية أخرى تؤكّد حرص النبي ﷺ على عدم السَّماح للمهاجرين بالانشغال بزراعة الأرض، وقد علَّل حسن إبراهيم حسن ذلك فقال: إنَّ السَّبب هو الرَّغبة في أن يكون كلّ مسلم جنديًّا على أهبة الاستِعْداد، على أن يمنح عطاءً معيناً مقابل الخدمة.

انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي ٣٢٢/١ مكتبة النهضة المصرية.

(٣) عمر بن شبة النميري البصري، تاريخ المدينة المنورة:٤٩٠/٢، جدة: دار الأصفهاني للطباعة، ١٣٩٣هــ. انظر محمد بن محمد بن عبدالله، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير(٢٤٢/١)ط٣،بيروت:دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هــ.

(٤) العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته: (٧٤)، الكتاني، التراتيب: (٢/ ٤٥).

عاتق المهاجرين، فقد رُوي أنَّ الأنصار لَم يشتركوا مع رسول الله ﷺ قبْل غزوة بدْر الكبرى في غزْوة ولا سريَّة[١].

وممَّا يؤيِّد عدم اشتِغال المهاجرين بأيديهم في الزِّراعة بالمدينة أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا غنم أراضي بني النَّضير وغيرهم من اليهود في يثْرب وأقطع منها للمهاجرين[٢]، ذكر أنَّهم أعطوها مزارعة لمن يصلحها لهم ويزرعها مقابل شيء معلوم من نتاجها[٣].

كما تجدر الإشارة هنا إلى أنَّه لم يكن للمهاجرين في زمن رسول الله ﷺ [٤] عبيد يستخْدِمونهم في إصلاح أراضيهم وزراعتها، كما يفعل النَّاس في مكَّة في أراضيهم التي كانوا يملكونها، هذا إلى جهل غالبية المهاجرين بشؤون الزّراعة وقلَّة خبرتِهم بأمورها[٥].

---

(١) الواقدي، المغازي: ١/١٠، كذلك: خليفة بن خياط بن أبي هبيرة، تاريخ خليفة بن خياط: ٦١، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ.

(٢) الواقدي، المغازي: ١/ ٣٧٩، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان: ٣٢، بيروت: دار مكتبة الهلال.

(٣) أبو يوسف يعقوب الأنصاري، كتاب الخراج: ٩٠، بيروت: دار المعرفة. والمزارعة: أن يعطي صاحب الأرض أرضَه إلى شخص يقوم بزراعتِها، على أن يكون لصاحب الأرض جزءٌ من محصولها، أبو يوسف: الخراج: ٨٨.

(٤) انظر البخاري، الصحيح: ٤/٣٠ . وكان رسول الله ﷺ يبعث بما يأتيه من سبي لبيعهم خارج المدينة ويؤتى له بأثمانهم السلاح.

انظر: الواقدي، المغازي ٢/ ٣٣٥، كذلك أحمد بن محمد بن حنبل، المسند: ١/٧٩، دار الفكر العربي، انظر أيضًا: البخاري، الصحيح: (٤/١٢٠).

(٥) يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج: ١١٤، بيروت: دار المعرفة.

ولعلَّ استبعاد اشتغال المهاجرين بالزراعة يخالف الرأي القائل: إنَّ المهاجرين قد عملوا بالزراعة في المدينة إلى جانب الأنصار، ولعلَّ الذي حدث هو العكس تمامًا؛ ذلك أنَّه عندما أقطع النبيُّ ﷺ بعض الصَّحابة من المهاجرين أراضي بالمدينة، قام أولئك بدفْعِها إلى من يصلحها ويزرعها من الأنصار مقابل جزء معلوم من نتاجها يتَّفق عليه الطرفان مسبقًا[1].

ويبدو أنَّ الزراعة في المدينة قد ازدهرت وتحسَّنت في عهد النبوَّة عمَّا كانت عليه من قبل؛ وذلك بسبب تشجيع النبي لأصحابه باستصلاح ما أقطعهم[2]من أراضٍ كما يُروى أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يأمر الناس بغرْس فسائل النَّخيل في مكان ما يقطع من شجر[3].

**ثانيًا: التجارة:**

كان احتِراف التجارة من الأعمال الرئيسة التي زاولها أهل المدينة من عرب ويهود، ويبدو أنَّ اليهود كانوا يشكّلون الغالبيَّة العظمى لتجَّار المدينة عند مقدم رسول الله ﷺ ويتَّضح ذلك من خلال الروايات التي تدل على كثرة تعامل النبي ﷺ وعامَّة الصَّحابة مع تجار من اليهود[4]، ولعلَّ ما عرف عن اليهود من شدة الجشع وحبّ المال وتعاملهم مع غيرهم من النَّاس بالرّبا الفاحش وعدم التَّسامُح، كان كلّ ذلك من أسباب سيطرتِهم

(١) أبو يوسف، الخراج: ٩٠.

(٢) ابن سعد، الطبقات: (٣/ ٢٢٢).

(٣) البلاذري، الفتوح: (٢٣).

(٤) انظر الواقدي، المغازي: (١/٤٠١)، البخاري، الصحيح: (١٩/٦)، كذلك عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، صفة الصفوة: (١/٤٩٣) ط٣، دار المعرفة، ١٤٠٥هـ.

على رؤوس الأموال بالمدينة، وأنَّه كثيرًا ما كان يتعرَّض الأنصار لضياع أموالهم بسبب تعامُلهم المالي مع اليهود(١).

ويبدو أنَّ التجارة كانت تأتي في المقام الثَّاني بعد الزراعة في المدينة، وقد نشطت التجارة الداخلية منها التي كانت تتمثَّل في تبادل السلع المحلية المختلفة من المنتجات الزراعية والحيوانية لأهل المدينة، ومما يجلبه أهل البادية من خيل وإبل وأغنام ومنتجاتها من الألبان والأصواف وغيرها(٢)، هذا بالإضافة إلى ما ينتجه صنّاع المدينة من مختلف الصناعات المعدنية من أسلحة وأدوات وحلي وتحف(٣)وغير ذلك من الصناعات الأُخْرى الَّتي اشتهرت بها المدينة.

وقد قامتْ لأجل ذلك أسواقٌ عدَّة في المدينة؛ لتصْريف تلك المنتجات وتبادُل السِّلَع، ومن تِلك الأسواق أسواق كانت مشهورة ومعروفة في الجاهليَّة، وظلَّت قائمة حتَّى قدوم النبيِّ ﷺ والمهاجرين إلى المدينة، نذكُر منها سوق زبالة شمال المدينة(٤)، وسوق الجسر في بني قينقاع(٥) وكانت تُعْرَف باسمهم فيُقال لها سوق بني قينقاع، وسوق

(١) انظر الواقدي، المغازي: (١/ ٤٠١)، البخاري، الصحيح: ٧/ ١٠٣)، ابن الجوزي، الصفة: (١/ ٤٩٣).

(٢) ابن شبة، تاريخ المدينة: (١/ ٣٠٦)، السمهودي، وفاء الوفاء: (٤/ ٢٢٨).

(٣) الواقدي، المغازي: (١/ ١٧٦).

(٤) السمهودي، وفاء الوفاء: (٢/ ٧٤٧). والزبالة: هي زبالة الزج الشمالي للمدينة (انظر السمهودي، وفاء الوفاء: (٤/ ١٢٣٨).

(٥) سوق بني قينقاع: كان سوقًا عظيمًا في الجاهليَّة عند جسر بطحان يتكرَّر أكثر من مرَّة في السَّنة، ويتفاخر النَّاس به ويتناشدون الأشعار، السمهودي، وفاء الوفاء: (١٢٣٨/٤).

الصفاصف بالعصبة[١]، ومن تلك الأسواق أيضًا سوق زقاق ابن حيين، وكان يقال لموضعها مزاحم[٢]، ومن أسواق يثرب أيضًا سوق الربذة وكان يقال لها أهوى[٣]، ولمَّا قدم رسولُ الله ﷺ إلى المدينة واستقرَّ المسلمون بها أراد – عليه الصَّلاة والسَّلام – أن يجعل للمسلمين سوقًا خاصَّة بهم، فأنشأ سوقًا جديدة جعلها مباحة لجميع المسلمين لا يُؤخذ منها ضريبة، وجعلها صدقةً عليهم[٤]وأطلقت على هذه السوق أسماء كثيرة، فكان يُقال لها بقيع الخيل[٥]، كما أطلق عليها أيضًا اسم البطحاء[٦] ، وسمِّيت كذلك بسوق حرض[٧].

وقد أدَّى وقوع المدينة على الطَّريق التِّجاري القديم الممتدّ عبر شبه الجزيرة العربيَّة فيما بين اليمن جنوبًا إلى الشام شمالاً إلى أن جعل لها حظًّا طيِّبًا في المشاركة بنصيب وافر في التِّجارة الخارجيَّة لبلاد العرب، فقد ساعد موقعها وخصوبة أرضها إلى اتّخاذها محطَّة

(١) الصفاصف: موضع بين سد عبدالله بن عمرو بن عثمان، وبين العصبة، والعصبة: آبار عذبة يزرع عليها لبني خفاف من بني سليم، السمهودي، وفاء الوفاء: (١٢٥٢/٤).

(٢) مزاحم: حصن كان بين بيوت بني الحبلى، كان لعبدالله بن أبي بن سلول، محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، المغانم المطابة في معالم طابة: (٣٨٠) ط١، دار اليمامة.

(٣) السمهودي، وفاء الوفاء: (٤/ ١٣٢٨)، الربذة: قرية تبعد عن المدينة بثلاثة أيَّام (السمهودي، وفاء الوفاء: (٣/ ٧٤٨).

(٤) ابن شبة، تاريخ المدينة: (١/ ٣٠٤)، السمهودي، وفاء الوفاء: (٢/ ٧٤٨).

(٥) ابن شبة، تاريخ المدينة: (١/ ٣٠٦).

(٦) السمهودي، وفاء الوفاء: (٤/ ١٣٢٨).

(٧) ابن شبة، تاريخ المدينة: (١/ ٣٠٦).

للتجارة[١]، فنشطت بها التجارة البرية، كما أصبح ميناؤها القديم الجار[٢] منفذًا لها على البحر حيث ترسو كثير من السفن التجارية القادمة من الحبشة واليمن للتبادُل التجاري[٣].

وقد برع بعضُ اليهود في التجارة الخارجيَّة أيضًا، ويروى أنَّ نجاح أحدهم قد أثار حقْد بعض تجَّار قريش في الجاهليَّة، واعتبروه منافسًا خطيرًا لهم[٤] وكان بعض أولئك اليهود يخرجون بأنفُسهم للتجارة الخارجيَّة ويعودون إلى المدينة بما يحتاجه أهلها من مختلف أنواع السلع والطعام[٥]، بينما يكتفي بعضهم بإرسال تجاراتهم إلى الشام برفقة القوافل القوافل التجارية، ويقومون باستيراد بعض الأقمشة المختلفة من الشام[٦]، الشام[٦]، وقد عمل الأنصار في التِّجارة الداخلية والخارجية أيضًا.

---

(١) الشريف، مكة والمدينة: (٣٧١).

(٢) الجار: ساحل على شاطئ البحر القريب منها ترسو فيه السفن، عبدالله بن عبدالعزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: (٢/ ٣٥٥).

(٣) البكري، معجم ما استعجم: (٢/ ٣٥٥)، عمر السيد رجب، تاريخ المدينة: (٤٣) ط١، دار الشروق، ١٣٩٩هـ.

(٤) محمد بن حبيب بن أمية، المنمق في أخبار قريش: ٩٠، ط١، عالم الكتب، البلاذري، البلاذري، الأنساب: (١/ ٧٣)، الشريف، مكة والمدينة: (٣٧١).

(٥) البخاري، الصحيح: (٣/ ٧٣)، جواد علي، المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ١٤١) بيروت: دار العلم للملايين.

(٦) الشريف، مكَّة والمدينة: (٣٧١).

وممَّن عُرِفوا بالتجارة منهم في عهْد الرّسول ﷺ أبو معلق الأنصاري(١) والبراء بن عازب، وزيد بن الأرقم(٢)، وكان يأْتي المدينة إلى جانب تجَّارها من العرب واليهود بعض التجَّار الغرباء الذين يحملون معهم مختلف بضائع الشَّام وأطعمتها وطرائفها(٣)، كذلك كان لتجَّار فارس صلة واتّصال تجاري بأسواق المدينة، ويروى أنَّهم كانوا يأتونَها أيضًا ببضائع بلادهم(٤).

ولمَّا قدم المهاجرون إلى المدينة عمِل بعضهم بالتِّجارة(٥) خاصَّة وأنَّ التّجارة كانت حرفتهم الرئيسة في مكَّة قبل الهجرة، فكانوا يخرجون إلى الأسواق يبيعون ويشترون(٦)، كما كانوا يشاركون أيضًا في أسواق العرب الموسميَّة التي كانت تقام في أماكن متفرّقة خارج المدينة(٧) .

وكانوا إلى جانب ذلك يَخرجون في رحلات طويلة إلى بلاد الشَّام(٨)وغيرها من البلاد البعيدة بقصْد التِّجارة، ويستنتج من رواية

---

(١) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ١٨٢)، الكتاني، التراتيب: (٢/ ٢٨)، أبو معلق الأنصاري: من أصحاب الرَّسول ﷺ وكان تاجرًا، ابن حجر، الإصابة: (٤/ ١٨٢).

(٢) البخاري، الصَّحيح: (٣/ ٧٣)، مسلم، الصحيح (٤٥/٥)، جواد علي، المفصَّل: (١٤١/٤).

(٣) محمد بن عمر، فتوح الشَّام: (١/ ١٧)، الواقدي، المغازي: (٣/ ٩٨٩).

(٤) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ٤٤).

(٥) مسلم، الصحيح: (٧/ ١٦٧).

(٦) البخاري، الصحيح: (٣/ ٦٩).

(٧) الواقدي، المغازي: (١/ ٣٨٤).

(٨) الواقدي، المغازي:(٥٦٤/٣)، ابن قتيبة، المعارف:(١٤٣)بيروت: دار إحياء التراث. التراث.

البخاري أنَّ المهاجرين الأوَّلين كانوا يخرجون إلى الشَّام للتِّجارة منذ مقدمهم إلى المدينة وقبل هجرة النبي ﷺ إليها، فقد جاء في الحديث، أنَّ رسول الله ﷺ لقِي الزُّبير في ركْب من المسلمين كانوا تجَّارًا قافلين من الشَّام فكسا الزُّبير رسول الله ﷺ وأبا بكر ثيابًا بيضًا(١) .

ويبدو أنَّ المهاجرين استطاعوا بعد فترة وجيزة من إقامتهم بالمدينة أن ينشطوا في أسواقها التجارية، وذلك بسبب ما عرف عنهم من مهارة فائقة في تصْريف أمور التجارة، فقد حقق كثيرٌ منهم أرباحًا ومكاسب هائلة في وقت قصير، واشتهر جماعة من كبار المهاجرين بالتجارة في المدينة، نذكر منهم على سبيل المثال: أبا بكر الصدّيق وعمر بن الخطَّاب وعثمان بن عفَّان وعبدالرحمن بن عوف.

وممَّا يُذْكر أنَّ عبدالرحمن بن عوف استطاع تحقيق ثروة عظيمة في المدينة في زمن قصير، ويُروى أنَّه عندما قدم إليها مهاجرًا كان فقيرًا لا يملك شيئًا، وكان رسول الله ﷺ قد آخى بينَه وبين سعد بن الرَّبيع الأنصاري(٢) أحد أثرِياء المدينة، فعرض عليه سعد أن يقتسِم معه كلَّ ما يملك من مالٍ، فأبى ابنُ عوف ذلك على نفسِه وفضّل أن يبدأ بالعمل

(١) البخاري، الصحيح: (٥/ ٧٧). انظر أيضًا: محمد بن محمود النَّجَّار، أخبار مدينة الرَّسول المعروف بالدرَّة الثمينة: (٣٤) مكَّة المكرَّمة: مكتبة الثقافة، ١٤٠١هـ. والبداية والنهاية، ابن كثير: (١٨٦/٣) بيروت: مكتبة المعارف. و صفي الرَّحمن المباركفوري، الرحيق المختوم: ١٩٠.و انظر أيضًا رواية أخرى ذكرها ابن سعد ولكنَّها تذكر أنَّ الَّذي كسا رسولَ الله في طريق هجرته هو طلحة بن عبيدالله، ابن سعد، الطبقات: (٣/ ٢١٥).

(٢) سعد بن الربيع: هو سعد بن الربيع بن عمرو بن أبي زهير بن مالك، أحد نقباء الأنصار شهد العقبة وبدرًا واستشهد يوم أحد، ابن حجر، الإصابة: (٢/ ٢٦).

بالتِّجارة بداية متواضعة، فخرج إلى سوق بني قينقاع فباع واشترى، ثمَّ توالت عليه المكاسب حتَّى اغتنى وكثُرتْ أمواله(١) ، فيروى أنَّه تصدَّق على عهد رسول الله ﷺ بأموال كثيرة على فترات؛ فقد روي أنَّه بلغ ما تصدَّق به في إحدى المرَّات أن حَمَل خمسمائة فرس في سبيل الله، ثمَّ حمل مرَّة أخرى على ألف وخمسمائة راحلة في سبيل الله، وذكر أنَّ عامَّة ماله من التجارة(٢) .

ويستنتج من بعض الروايات أنَّ رسول الله ﷺ كان يشجّع عامَّة المسلمين على مزاولة التجارة، ويبدو أنَّ السَّبب الذي دفع الرسول ﷺ إلى ذلك هو قلَّة موارد المسلمين المالية في المدينة، وما كان يعانيه المسلمون من ضائقة ماليَّة شديدة(٣) قد لا يستطيعون التغلّب عليْها إلاّ بالعمل بالتجارة؛ ذلك لما عُرِف من مكاسبها العظيمة، وكان المسلمون بحاجة إلى موارد اقتِصاديَّة مستمرَّة ليتمكَّنوا من مجابهة أعدائِهم الأقوياء اقتصاديًّا، كاليهود في داخل المدينة وقريش وحلفائها في خارجها.

وقد تجلَّى موقف رسول الله ﷺ من تشجيع التجارة عندما خرج وأصحابه من مهاجرين وأنصار للِقاء أبي سفيان بن حرب يوم بدر الموعد(٤)،

(١) البخاري، الصحيح: (٣/ ٦٩).

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة: (١/ ٣٥٣).

(٣) انظر البخاري، الصحيح: (٥/ ١٧٥).

(٤) بدر الموعد: لمَّا انصرف أبو سفيان بن حرب يوم أحُد ومن معه من قريش نادى المسلمين قائلاً: موعدكم العام القابل، فقال رسول الله: ((نعم هو بيننا وبينكم الموعد))؛ عبدالملك بن هشام، السيرة النبوية: (٢/ ٩٤) ط٢، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي (٥٧٣١)، البلاذري، الأنساب: (١/ ٩٣٢).

وكانت بدر مكانًا يجتمع فيه العرب، وتقام به أسواقهم الموسمية(١).

فخرج المسلمون مع رسول الله ﷺ بتجارة وبضائع، فوصلوا بدرًا ليلة قيام ذلك السوق، وأقاموا بها ثمانية أيَّام يبيعون ويشترون ويعقدون الصَّفقات(٢)، وذكر الواقدي أنَّ المسلمين كانوا أكثر أهل ذلك الموسم؛ حيث بلغ عددهم ألفًا وخمسمائة رجل(٣)، كما روي عن عثمان بن عفَّان رضي الله عنه أنَّه قال: "فلقد خرجت ببضاعة إلى موسم بدر فربحت للدّينار دينارًا فرجعنا بخيرٍ وفضْل من ربِّنا"(٤).

وكان التجَّار المسلمون من مهاجرين وأنصار لا يضيِّعون فرصة يستطيعون العمل من خلالها على تنمية مواردهم الماليَّة وعقد الصفقات التِّجاريَّة، فيُروى أنَّهم كانوا يتاجرون أحيانًا أثناء خروجهم للغزْو، وحدث ذلك في غزوتَي خيبر وتبوك(٥)، كما يروي دحية بن خليفة الكلبي(٦) الذي الذي بعثه رسول الله ﷺ بكتاب إلى عظيم بصرى(٧)، ليسلمه بدوره إلى

---

(١) الواقدي، المغازي: (١/ ٣٨٤)، ابن سعد، الطبقات: (٢/ ٦٠)، الحسن بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب: (٣٣٢).

(٢) الواقدي، المغازي: (١/ ٣٨٧)، ابن سعد، الطبقات: (٣/ ١٠).

(٣) الواقدي، المغازي: (١/ ٣٨٧).

(٤)أبو داود سليمان بن الأشعث، صحيح سنن المصطفى:(٤٣٩/١)(دار الكتاب العربي).

(٥) ابن سعد، الطبقات: (٣/ ١٠).

(٦) دحية بن خليفة الكلبي: صحابي مشهور، لم يشهد بدرًا، بل شهد الخندق وقيل أحدًا، كان يضرب فيه المثل في حسن الصورة، وكان جبريل عليه السلام ينزل على صورته؛ ابن حجر، الإصابة: (١/ ٤٧٣).

(٧) بصرى: من أعمال دمشق، وهي قصبة كورة حوران، مشهورة عند العرب قديمًا، قديمًا، ياقوت، البلدان: (١/ ٤٤١).

قيصر الروم، قد خرج بعد انتهاء مهمَّته إلى أسواق بصرى، وعاد محمَّلاً بتجارة وبضائع من تلك البلاد[١].

وقد التحق بعض كبار الصَّحابة في العمل بالتجارة، حتى إنَّ عمر بن الخطاب ﵁ حينما ذكر له أثناء خلافتِه أحد الأحكام الشَّرعيَّة التي لم يسمعها عن النَّبي ﷺ ذكر أنَّ سبب فوات ذلك عليه هو كثرة انشغاله بالتجارة في حياة النبي ﷺ [٢] .

إلاَّ أنه يجب أن نوضّح هنا أنَّه على الرَّغم من كثرة اشتغال بعض أصحاب النبي ﷺ بالتجارة الداخلية والخارجية، فقد كانوا لا يتخلَّفون عن الخروج للجهاد مع رسول الله ﷺ وشهود غزواته إذا كانوا حاضرين بالمدينة، وقد قيل فيهم: "كان القوم يتبايعون ويتاجرون، ولكنَّهم إذا نابهم حقّ من حقوق الله لم تُلْهِهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله حتَّى يؤدّوه إلى الله"[٣]، وقد ذكر الله في كتابه الكريم قوله تعالى[٤]: ﴿ رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ القُلُوبُ وَالأَبْصَارُ ﴾ [النور: ٣٧].

**ثالثا: الصناعات والحرف:**

قامت في المدينة بعض الصناعات والحِرَف الضَّروريَّة؛ لتلبية متطلَّبات لا يستطيع أي مجتمع مستقرّ البقاء بدونها، كما قامت فيها بعض الصناعات التكميلية الأخرى كصناعة الحلي.

(١) ابن هشام، السيرة: (٢/ ٦١٣).

(٢) البخاري، الصحيح: (٣/ ٧٢).

(٣) ابن قتيبة، المعارف: (١٤٣)، البخاري، الصحيح: (٣/ ٦٩).

(٤) البخاري، الصحيح: (٣/ ٦٩).

ومن أهمّ الصناعات التي قامت في المدينة، تلك الصناعات التي تعتمِد في مواردها الأوَّليَّة على المنتجات الزّراعيَّة المحلّيَّة، مثل تجفيف التّمور، وتَخزينها وإعدادها للبَيع وصنع الخمْر منها قبل تحريمه(١)، كما استخْدم سعف النخيل وأليافه في عمل أدوات كثيرة مثل القفف والحصْر(٢)، وغير ذلك مما يحتاجه النَّاس لاستخدامه في الأعمال الزّراعيَّة والاستِعْمالات الشخصية في البيوت.

ومن الصناعات التي كانت شائِعة في المدينة واعتمدت على الإنتاج الزّراعي أيضًا: حرفة النجارة؛ الَّتي نشطت لتوْفير متطلَّبات النَّاس المتزايدة لقطع الأثاث المنزلي كالكراسي والأسرَّة(٣)، وما شابه ذلك مما يحتاجه الناس في بيوتهم، بالإضافة إلى عمل أبواب البيوت والنوافذ ، وغير ذلك من الأشْياء التي يستخدم الخشب في تصنيعها، وقد ساعد على انتِشار هذه الحرفة توافر الخشب في المنطقة، حيث يكثر شجَر الطرف والأثل في الجهة الشَّمالية من المدينة(٤).

كما قامت صناعات أُخرى اعتمدتْ على بعض المنتجات الحيوانيَّة، نذكر من تلك الصناعات: دباغة جلود

(١) البخاري، الصحيح: (٧/ ١٣٦)، الشريف، مكة والمدينة: (٣٧٦).و حرمت الخمر في السنة الرابعة من الهجرة (البلاذري، الأنساب: (١/ ٢٧٢).

(٢) علي بن محمد الخزاعي، تخريج الدلالات السمعيَّة على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعيَّة: (٣٢٧) القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠١هـ.

(٣) الشريف، مكة والمدينة: (٣٧٦).

(٤) البخاري، الصحيح: (٣/ ٨٠)، مسلم، الصحيح: (٢/ ٧٤).

الحيوانات[١]،وخرازتها[٢] بعد دبغها لتحويلها إلى أدوات نافعة لاستعمال الناس، كذلك إعداد الصوف وتنظيفه[٣]، وغزله ليصبح صالحًا لاستعماله في صناعة النسيج[٤]..

وممَّا يجدر ذكره أنَّ النساء كنَّ يعملن في بعض الصناعات السَّابقة، كالدباغة والخرازة والنسيج[٥].

ومن الصناعات التي اشتهرت بها المدينة: الحدادة[٦]، حيث كان الحدَّادون يصنعون الآلات التي يحتاجها المزارعون في أعمالهم الزّراعية، كالفؤوس والمحاريث والمساحي والمناجل، كما كانوا يُجيدون صناعة الأنواع المختلفة من الأسلحة، كالسيوف والدروع، والسَّكاكين وأدوات الصيد المختلفة ، وغير ذلك من الأدوات المعدنيَّة التي لا غنى للنَّاس عنها في حياتهم اليومية.

واشتهرت المدينة أيضًا بالصياغة وصناعة الحلي والتُّحف المعدنيَّة المختلفة، وقد عمل بعضُ الأنصار في هذه الصّناعة[٧]، إلاَّ أنَّ

---

(١) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ٢٨٦)، جمال الدين أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: (١/ ١١٨).

(٢) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ٣١٤)، الكتاني: (٢/ ٥٢).

(٣) انظر البخاري، الصحيح: (٩/ ١٥).

(٤) البخاري، الصحيح: (٣/ ٧٩ – ٨٠)، ابن عبد البر، الاستيعاب: (١/ ٢١٦)، الخزاعي، الآلات: (٧٢٠).

(٥) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ٢٨٦ – ٣١٤).

(٦) مسلم، الصحيح: (٧/ ٧٦)، التعريف بما أنست الهجرة من معالم دار الهجرة: (١٩) (١٩) (الناشر أسعد طرابزوني)، جواد علي، المفصل: (٧/ ٥٠).

(٧) جواد علي، المفصل: (٧/ ٥٠).

اليهود اشتهروا أكثر باحتِراف هذه الصناعة[١]، واختصَّ بها بنو قينقاع على وجه الخصوص، حيثُ كانت الصياغة هي الحرفة الرئيسة لهذا الحي من اليهود؛ إذْ يروى أنَّهم لم يعملوا بالزّراعة ولم تكن لهم بالتَّالي أراضٍ زراعيَّة في المدينة[٢]، وكانت لبني قينقاع سوق كبيرة تنسب إليْهم، يبيعون فيها ما يصنعون من مختلف أنواع الحلي والتُّحف المعدنيَّة وكانتْ لمصنوعاتهم شهرة واسعة في المنطقة، حيث كانت النساء يأْتين إلى سوقهم من مختلف الجهات لشراء ما يرغبْن فيه من أنواع الحلي المختلفة[٣].

ويُروى أنَّه لمَّا أجلاهم النبيُّ ﷺ عن المدينة وجد بحوزتِهم كميات كبيرة من مختلف أنواع الأسلحة المعروفة في ذلك الوقت، وعددا كبيرا من آلات الصياغة[٤]، وعمل بعضهم إلى جانب الحرف السَّابقة ببعض الأعمال الأخرى ، مثل التَّعدين وهو استخراج المعادن[٥] من الأرض وكذلك عمل بعضهم في فنون النحت والتصوير والنقش[٦] كما امتهن البعض الصيد[٧] وعمل آخرون في الأسواق أعمالاً متنوِّعة مرتبطة

(١) محمد بن أحمد المطري، التعريف بما أنست الهجرة ومن معالم دار الهجرة: (١٩/٢٠).

(٢) الواقدي، المغازي: (١/ ١٧٩).

(٣) الشريف، مكة والمدينة: (٣٧٧).

(٤) ابن سعد، الطبقات (٤/ ٢٩).

(٥) ابن حجر، الإصابة: (٤/ ٤٤)، الكتاني، التراتيب: (٣/ ٣٨).

(٦) مسلم، الصحيح: (٦/ ١٦١).

(٧) الخزاعي، الدلالات: (٧٥٣).

بالبيع والشراء؛ كان يعمل أحدهم حمالاً[١] أو وزَّانًا يزن للناس ما يحتاجون إلى وزنه[٢].

كذلك احترف بعض أهل المدينة مهنًا أخرى كالخياطة[٣]، والجزارة[٤]، والحجامة[٥]، وما شابه ذلك من أعمال، ويستدلّ من بعض بعض الروايات أنَّه كان في المدينة مَن يحترف تعليم الصِّبيان القراءة والكتابة[٦].

وكانت مهنة الرعي من الأعمال التي كان يمارسها بعض أهل المدينة، فقد كانت لهم ثروة لا بأس بها من الإبل والماشية والخيول والأغنام[٧] التي تحتاج إلى الرعي، فكانوا يخرجون لرعيها[٨] في المناطق الصالحة للرَّعي مثل منطقة الغابة[٩] وغيرها، كما كان بعض سكَّان المدينة يعملون بمهنة الاحتِطاب من المناطق المحيطة بها، ويحضرون ما يستطيعون على جمعه لبيعه في الأسواق، فيشتريه الناس

(١) البخاري، الصحيح: (٣/ ١٣٠).
(٢) الكتاني، التراتيب: (٣/ ٣٣، ٣٥).
(٣) البخاري، الصحيح: (٣/ ٧٩).
(٤) المصدر السابق: (٣/ ٧٦).
(٥) مسلم، الصحيح: (٥/ ٣٩).
(٦) ابن سعد، الطبقات: (٣/ ٣٥٦)، الخزاعي، الدلالات: (٧/ ٧١).
(٧) ابن حجر، الإصابة: (٢/ ٥، ١٦)، الطبري، تاريخ الرسل والملوك: (٣/ ٩٨) ط٢.
ط٢.
(٨) الواقدي، المغازي: (٢/ ٥٣٨).
(٩) المصدر السابق: (٢/ ٥٣٨).

لاستعماله كوقود في الأغراض المنزلية أو لبيْعِه للحدَّادين والصَّاغة الذين يستعملونه كوقود في عملهم.
كذلك كانت السقاية[١] من الأعمال التي يزاولها البعض، وذلك بِحَمل الماء من الآبار البعيدة وتوْصيلها إلى بيوت النَّاس والمسجِد، وقد مارس الصناعات والحرف السابقة جميعُ أهل المدينة من عرب ويهود[٢]، وكان وكان لبعضِهم غلمان وعبيد يعملون في بعض تلك الصّناعات والحرف لحساب ساداتِهم[٣] .

ويبدو أنَّ المهاجرين ومنذ قدومهم إلى المدينة لم يُقبلوا على الاشتغال بأي من تلك الصناعات والحرف، ولم ينصرف أحدٌ منهم للارتِزاق منها أو التكسب، حتَّى إنَّ بعض المهاجرين الَّذين اشتهروا باحتِراف بعض تلك المهن وإجادة صنعها في الجاهليَّة، لم أتمكَّن من العثور على ما يدل على أنَّهم اتَّجهوا إلى احترافها في المدينة بعد الهجرة، مثال ذلك خباب بن الأرت[٤] الذي كان يصنع السيوف في الجاهلية بمكة، ويبدو أنَّه ترك العمل بهذه المهنة بعد هجرته إلى المدينة، حيث لم أجِد ما يثبت أنه زاول هذه المهنة بعد الهجرة.

(١) البخاري، الصحيح: (٣/ ١٤٩).
(٢) مسلم، الصحيح: (٦/ ٤٥).
(٣) البخاري، الصحيح: (٥/ ٥٣).
(٤) ابن هشام، السيرة: (١/ ٣٥٧)، البلاذري، الأنساب: (١/ ١٧٦).

كما يلاحظ أنَّ ذكر عمله بهذه المهنة كان دائمًا مقرونًا بالجاهليَّة[١] ولم يرتبط اسمه بهذه المهنة بعد هجرته، وهذا فيما يبدو دليلٌ على عدم احترافه لهذه المهنة في المدينة.

ومن المرجَّح أنَّ المهاجرين من أصحاب رسول الله ﷺ قد انقسموا إلى فئتين استطاعتْ فئة منهم الجمع بين العمل بالتِّجارة والاكتساب منها وبين الجهاد في سبيل الله والتفقُّه في أمور الدين، ومعاونة النبي ﷺ في رعاية شؤون المسلمين، أمَّا الفئة الأخرى فلم يستطع أفرادها الجمْع بين كل ذلك، فتركوا العمل والتكسُّب واكتفَوا بالجهاد وملازمة رسولِ الله ﷺ للتفقُّه في الدين وتنفيذ ما يكلِّفهم به من أعمال، إلى جانب خدمته شخصيًّا مع تدبير شؤون حياتهم الخاصَّة، وكان أفراد هذه الفئة من الصَّحابة ينفقون ممَّا يحصلون عليه من غنائم عند خروجهم للغزْو[٢] فإذا ما نفد ما عندهم[٣] اكتفَوا بما يأتيهم من المساعدات التي كان يقدِّمُها لهم أغنياء المهاجرين والأنصار، فإذا لم يقدم لهم شيء لا يسألون أحدًا[٤] ، وإنَّما

(١) ابن هشام، السيرة: (١/ ٣٥٧)، البخاري، الصحيح: (١/ ٧٩).

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال: (٣٨٢) بيروت: دار الفكر.

(٣) كان النبي ﷺ يحضّ أصحابه على الإنفاق، وروي عنه أنَّه قال: ((لو كان لي مثل أحد ذهبًا لسرَّني أن لا تمرَّ عليَّ ثلاث ليال وعندي منه شيء إلاَّ شيئًا أرصده لدين))؛ البخاري، الصحيح: (٨/ ١١٨)، وقد اعتبر ادّخار المال وعدم إنفاقه معصية يعذب فاعلها؛ ابن حنبل، المسند: (١/ ١٠١).

(٤) كان رسول الله ﷺ ينهى أصحابه عن السؤال وشدَّد عليهم في ذلك.

يخرجون للارتِزاق بعمل مؤقت مثل الاحتِطاب[١] أو الحِمالة أو العمل أُجَراء عند البعض لتوفير ما يلزمهم من ضروريَّات الحياة[٢].

ولعلَّ السَّبب الذي جعل المهاجرين يبتعدون عن الاشتغال بالصناعات والحرف هو السبب نفسه الذي أبعدهم عن العمل بالزّراعة؛ وذلك لأنَّهم هاجروا من ديارهم وتركوا أهلهم وأموالهم بغية الجهاد في سبيل الله ونصرة الدين، فكانوا لذلك يتجنَّبون الارتِباط بأي عمل من الأعمال التي تحتاج إلى الاستِقْرار أو الارتباط بما قد يشغلهم عن القيام بتحقيق الهدف الذي هاجروا من أجله، هذا إلى جانب انشغالهم بأمورهم الخاصَّة؛ إذْ لَم يكن لهم عبيدٌ يعملون في خدمتهم[٣]، فكانوا يشاركون في الأعمال العامَّة التي يشارك في أدائِها جميع المسلمين، مثل: بناء المساجد وبيوت أزْواج رسول الله ﷺ وحفر الخندق[٤]، بالإضافة إلى الأعمال الأخرى التي كان رسول الله ﷺ يكلفهم بها مثل تعليم القرآن الكريم[٥] والإفتاء[٦] والأذان[٧] والتناوب في رعْي إبل وأغنام الصدقة والركاب المربوطة في سبيل الله[٨]، وحراسة النبي وكتابة الوحي والمكاتبات الأخرى مثل كتابة العهود والمعاملات.

---

(١) البخاري، الصحيح: (٣/ ١٤٩)، مسلم، الصحيح: (٣/ ٩٦).

(٢) ابن الجوزي، الصفة: (١/ ٣٢٠).

(٣) البخاري، الصحيح: (٣/ ٤٧)، (٥/ ١٣٧).

(٤) مسلم، الصَّحيح: (٢/ ٦٥).

(٥) ابن حنبل، المسند: (٥/ ٣١٤).

(٦) الخزاعي، الدلالات: (٨٢).

(٧) ابن هشام، السيرة: (١/ ٨).

(٨) البخاري، الصحيح: (٨/ ٢٠٢).

وكان رسول الله ﷺ قدوةً لأصحابه، فكان يشاركهم في جميع الأعمال العامَّة الَّتي يقومون بها، ويُروى أنَّه كان يقوم بنفسه بوسْم إبل وأغنام الصدقة(١)، كما كان يخرج إلى السوق ليقضي بعض حوائجه بنفسِه(٢)، كما يروى أنَّه في بيته يكون في خدمة أهله يخصف النَّعل ويرقع الثياب(٣).

وهكذا نَجد أنَّ المهاجرين من أصحاب النَّبيّ ﷺ لم يَحترفوا في المدينة أيَّ عملٍ يتكسَّبون منه سوى التِّجارة، أمَّا الذين لم يعْملوا بالتجارة، فقد تفرَّغوا كلّيًّا للجهاد وطلب العلم ومعاونة النبيّ ﷺ في رعاية شؤون المسلمين، وكانوا عند الحاجة يقومون بأعمال يتكسَّبون منها، ولم نجد منهم من انصرف تمامًا إلى أيّ مهنة من المهن المعروفة في ذلك الوقت.

لقد تبيَّن لنا من خلال العرض السَّابق لأحوال المهاجرين ومعيشتهم على عهْد رسول الله ﷺ حيثُ اتَّضح لنا أنَّهم لم يشغلوا أنفُسَهم بأيّ من أمور الدنيا أو مكاسبها، بل نذروا أنفُسَهم لنصرة الدين، فكانوا بذلك نواة لجيش مسلم مرابط في سبيل الله، ينفر أفراده خفافًا لتلبية النداء في أي وقت، لا يشغلهم عن ذلك مال ولا أهل ولا ولد، يكتفون في معاشهم بما يحصلون عليه من غنائم، فينفقون منها على أنفسهم وفي

(١) البخاري، الصحيح: (٣/ ١٦٠)، مسلم، الصحيح: (٦/ ١٦٤). الوسم: أي وضع العلامة عليها بالكيّ، انظر: الزبيدي، تاج العروس: (٩/ ٩٢).

(٢) البخاري، الصحيح: (٣/ ٨٦).

(٣) عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان، أخلاق النبي ﷺ وآدابه: (٥٧) ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ابن الجوزي، الصفة: (١/ ٢٠٠).

سبيل الله، وكان النبي ﷺ حريصًا على إطعامهم وتدبير معاشهم عندما ينفد ما يَحصلون عليه من غنائم.

وتبين لنا أنَّ الزّراعة هي النشاط الرَّئيس لسكَّان المدينة من عرب ويهود حينما قدم المهاجرون إليها، ولم يشارك المهاجِرون في العمل بها كي يتفرغوا للجهاد في سبيل الله، وقد زاول بعض السكَّان بالمدينة التجارة، وقد سمح الرسول ﷺ لأصحابه من المهاجرين بمزاولة التجارة لخبرتهم السَّابقة؛ حيث كان لديهم القدرة على الجمْع بين الجهاد في سبيل الله والاشتِغال بها، حيثُ إنَّ بعضَهم حقَّق ثروة عظيمة من التجارة، كما يوجد بالمدينة بعض الحرف والمهن التي عمل بها السكان مثل الصناعات والحرف، ولعلَّ السَّبب الذي جعل المهاجرين يبتعدون عن مزاولة تلك المهن هو السَّبب نفسه الذي أبعدهم عن العمل بالزراعة، فالمهاجرون كانوا يتجنَّبون الارتباط بأيّ عمل من الأعمال التي تؤدّي إلى الاستقرار، ممَّا قد يشغلهم عن القيام بتحقيق الهدَف الذي هاجروا من أجله.

وهكذا نستخلص ممَّا سبق أنَّ المهاجرين من أصحاب رسول الله ﷺ لَم يحترِفوا في المدينة أيَّ عملٍ يتكسَّبون منه سوى التِّجارة.

وعلى الرَّغم من عدم ارتباط المهاجرين بعمل دائم بقصْد التكسب، فإنَّهم كانوا مع ذلك لا يفرغون، فإمَّا في جهاد وغزو، أو يقومون بمساعدة النبيّ ﷺ فيما يكلّفهم به من أعمال، هذا بالإضافة إلى قيامهم بخِدْمة الرسول ﷺ والسَّهر على مصالح الأمة، وكانوا مع ذلك مشتغلين بحِفْظ الحديث وضبطه أو قِراءة القرآن الكريم وحفظه في صدورهم.

# المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، علي بن محمد بن عبدالكريم الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٧ مجلدات.
٢. الكامل في التاريخ، ٩ مجلدات، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
٣. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، ٩ أجزاء في ثلاثة مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤. التاريخ الصغير، جزءان في مجلدين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ط١، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.
٥. البغدادي، عبدالقادر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق؛ تحقيق محمد بن محيى الدين عبدالحميد، مصر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر.
٦. البكري، عبدالله بن عبدالعزيز (ت ٤٨٧هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد ومواضعها، ٤ أجزاء، تحقيق مصطفى السقا، ط٣، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
٧. البلاذري، أحمد يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، الأجزاء: الأول والرابع والخامس؛ تحقيق محمد حميد الله، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩م.
٨. فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٣٩٨هـ.
٩. ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٦ جزءًا، تحقيق جمال الدين الشيال الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
١٠. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، ٥ أجزاء، ط١ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١١. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي (ت ٥٩٧هـ)، صفة الصفوة، ٤ مجلدات، تحقيق محمد رواس قلعجي، ط٣، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

١٢. تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، مصر: مكتبة الآداب، ١٩٧٥م.

١٣. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح، ٦ مجلدات؛ تحقيق عبدالغفور عطار، ط٣، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ.

١٤. ابن حبيب، محمد بن حبيب بن أمية (ت ٢٤٥هـ)، المنمق في أخبار قريش؛ صححه وعلق عليه خورشيد أحمد فاروق، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٥. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، ٤ مجلدات، ط١، الكتبخانه الخديوية المصرية، ١٣٢٨هـ.

١٦. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ١٤ مجلدًا المكتبة السلفية.

١٧. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٥ أجزاء، مصر: مكتبة الخانجي.

١٨. جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبدالسلام هارون، ط٤، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧م.

١٩. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المسند، ٦ مجلدات، دار الفكر العربي.

٢٠. ابن حيان: محمد بن حيان بن أحمد (ت ٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢١. الخزاعي، علي بن محمد الخزاعي (ت ٧٨٩هـ)، تخريج الدلالات السمعية، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.

٢٢. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، ١٤ مجلدًا، بيروت: دار الكتاب العربي.

٢٣. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

٢٤. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ٧ مجلدات، بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م؛ ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٥. خليفة بن خياط، خليفة بن خياط بن أبي هبيرة (ت ٢٤٠هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري.

٢٦. السخاوي، محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ٣ مجلدات، عني بطبعه ونشره أسعد طرابزوني ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢٧. الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧هـ)، مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٨. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، ٩ مجلدات، بيروت: دار صادر .

٢٩. السمهودي، علي بن عبدالله بن أحمد (ت ٩١١هـ)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ٤ أجزاء في مجلدين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت: دار إحياء التراث الإسلامي .

٣٠. ابن شبة، عمر بن شبة النميري البصري (ت ٢٦٢هـ)، تاريخ المدينة المنورة، ٤ أجزاء في أربعة مجلدات، تحقيق فهيم محمد شلتوت .

٣١. الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، مصر: دار المعارف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

٣٢. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله بن محمد (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، ٤ مجلدات، ط١، طبع الكتبخانه الخديوية المصرية، ١٣٢٨هـ.

٣٣. ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

٣٤. ابن عساكر، علي بن حسين بن هبة الله (ت ٥٧١هـ)، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ط٢، بيروت: دار المسيره، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٣٥. الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨٢٣هـ)، المغانم المطابة في معالم طابة؛ تحقيق حمد الجاسر، ط١، الرياض: دار اليمامة، ١٣٨٩هـ.
٣٦. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)، كتاب المغازي، ٣ مجلدات، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات .
٣٧. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، المعارف، تحقيق محمد إسماعيل الصاوي، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
٣٨. القرشي، يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ)، كتاب الخراج، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر .
٣٩. مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، الجامع الصحيح، ثمانية أجزاء في أربعة مجلدات، بيروت: دار الفكر .
٤٠. المسعودي، علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، أربعة أجزاء في مجلدين، تحقيق يوسف داغر، ط٣، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
٤١. المطري: محمد بن أحمد المطري (ت ٧٤١هـ)، التعريف بما أنست الهجرة من معالم دار الهجرة، تحقيق محمد عبدالمحسن الخيال الناشر: أسعد طرابزوني الحسيني
٤٢. ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، خمسة عشر مجلداً، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٤٣. ابن النجار، محمد بن محمود بن النجار (ت ٦٤٣هـ)، أخبار مدينة الرسول المعروف بالدرة الثمينة، حققه وعلق عليه ونشره صالح محمد جمال، ط٣، مكة المكرمة: مكتبة الثقافة، ١٤٠١هـ.

٤٤. ابن هشام، عبدالله بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، مجلدان، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، ط٢، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٤٥. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت ١٨٢هـ)، كتاب الخراج، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٤٦. صفي الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، ط٣، جدة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٦هـ، جدة: دار الأصفهاني للطباعة، ١٣٩٣هـ.

٤٧. أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول، ط٢، دار الفكر العربي.

٤٨. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٦م.

٤٩. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، ط٧، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م.

٥٠. أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة: خصائصه وتنظيماته، ط١، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣هـ.

# الخضر في القرآن الكريم

إعداد
م.د. زياد علي دايح الفهداوي
د. محمود عبد اللطيف حمد

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله الذي تبارك اسمه وتعالى جده ، وجعل الملك بيده ، والصلاة والسلام على الماحي للدلجة ، والمنير للظلمة محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن اهتدى بهديهم وسار على منهجهم إلى يوم الدين .

أما بعد :

فان القرآن الكريم كان ولا يزال كتاب الأمة الخالد ودستورها الفريد ، منه تستمد أخلاقها وتشريعاتها ، ومنه تجد طمأنينتها وملاذها ، فالدراسات القرآنية تستمر وتتجدد بتجدد الزمان ، والعلوم القرآنية بحار لا ساحل لها عميقة لا قاع لها ، ولذلك يتسابق إليها العلماء والباحثون كل يأمل أن يكون من أهل القرآن وخاصته ومن هنا جاء بحثي الموسوم **(الخضر في القرآن الكريم)** وكان سبب اختياري للموضوع لمعرفة حقيقة الخضر هل هو نبي أم ولي ؟ وهل هو حي أم ميت ؟ وهل العلم اللدني يحصل بالدرس والممارسة أم انه فتحاً من الله ؟ وقد أملى علي هذا الموضوع أن تكون خطة بحثي مكونة من تمهيد ومباحث أربعة جاء في التمهيد التعريف بالخضر ، واسمه ، ونسبه ، ولقبه ، وكنيته . وجاء في المبحث الأول : هل هو نبي أم ولي ؟ وجاء في المبحث الثاني : العلم اللدني للأنبياء والأولياء ويتضمن حقيقة العلم اللدني ويشمل على :-

المطلب الاول : الفطنة والفراسة .

المطلب الثاني : أقوال العلماء العلم اللدني

وجاء في المبحث الثالث : هل هو حي أم ميت ويتضمن :

المطلب الأول : آراء العلماء

المطلب الثاني : أدلة المثبتين لحياة الخضر .

المطلب الثالث : أدلة النافين لحياة الخضر النقلية والعقلية

المبحث الرابع : التوجيهات التربوية في قصة الخضر مع موسى (عليهما السلام)

المطلب الأول : آداب التعلم .

المطلب الثاني : في قصة الخضر تحدٍ للتفكير المادي .

ثم الخاتمة التي ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة والمصادر والمراجع .

وكان منهجي في البحث منهجاً استقرائياً ، تمثل بجمع اقوال العلماء والترجيح بينها حسب قوة الرواية وصحتها وموافقتها للاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب .

ولعل من أهم الصعوبات التي واجهتني ما يمر به قطرنا الحبيب من فتن وما نتحمل من مسؤولية ، وقد اعتمدت في بحثي على كتب التفسير والحديث وكتب التاريخ .

وفي الختام اسأل الله التوفيق في هذا البحث فان كنت قد أصبت فذلك من فضل الله وإن كنت قد أخطأت فأستغفر الله لذنبي .

## التمهيد

التعريف بسيدنا الخضر ، اسمه ، نسبه ، لقبه ، كنيته .

**اسمه** : اختلف في اسمه ﷺ فقيل : هو بليا بن ملكان ، وقيل ايليا ، وقيل كلمان ، والمعمر ، وخضرون ، وبلّيا ، وأبليا ، وقيل أرميا ، وعامر ، واحمد ، واليسع(١) ، وذكر الآلوسي قول ابن دحية(٢) أن من سماه أحمد ان قوله واهي ، لأنه لم يسم قبل نبينا ﷺ احد من الأمم السالفة بأحمد وأما من سماه اليسع فقد وهاه ابن الجوزي والصواب انه باطل لا واه كما ذكر الآلوسي(٣) .

(١) ينظر : تهذيب الأسماء واللغات : للأمام العلامة : أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦ هـ) صححه وخرج أحاديثه : عادل مرشد ، عامر عضبان ، دار الرسالة العالمية سنة النشر (١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م)/١٢٨ . وتفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن محمد بن كثير الدمشقي أبو الفداء (٧٧٤ هـ) دار النشر : دار الفكر ، بيروت ، ١٠٠/٣ .والبداية والنهاية : لابن كثير ، دار النشر: مكتبة المعارف ، بيروت ٢٩٩/١ . والإصابة في تميز الصحابة لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢ هـ) تحقيق : علي محمد البجاوي ، ط ١ سنة النشر : (١٤١٢ هـ) دار النشر : الجليل ، بيروت .

(٢) هو عمر ابن الحسن بن علي بن محمد الجميل بن فرع ابن دحية الكلبي الاندلسي البلنسي الحافظ ابو الخطاب من اعيان العلماء ومشاهير الفضلاء متقنا لعلم الحديث وعارفا بالنحو واللغة والتأريخ مات سنة ثلاث وثلاثين وستمائة . ينظر : بغية الوعاة : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار النشر : المكتبة العصرية ، مدينة النشر لبنان ، صيدا ٢١٨/٢

(٣) ينظر : الموضوعات للعلامة ابو الفرج عبد الرحمن بن محمد القرشي (ت٥٩٧هـ) ، تحقيق : توفيق حمدان ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، مدينة النشر بيروت ، ط١ ، سنة النشر (١٤١٥هـ – ١٩٩٥م) ١٤١/١ . وروح المعاني للعلامة للعلامة أبي=

والصحيح في تسميته كما ورد بالأحاديث الصحيحة انه سمي الخضر لاخضرار الأرض من تحته ، حيث ثبت في الصحيحين أن سبب تسميته الخضر انه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تحته خضراء كما ذهب النووي إلى ذلك(١) فقد روى عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال (إنما سمي الخَضِر انه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز من خلفه خضراء)(٢) . وفي لفظ آخر (إنما سمي الخَضِر خَضِراً لأنه جلس على فروة بيضاء فهي تحته خضراء) (٣)

## نسبه

**الخضر** : هو صاحب موسى عليه السلام وقد اختلف في نسبه وفي كونه نبياً وفي طول عمره وبقاء حياته أو انه بقي حياً إلى عهد الرسول محمد ﷺ وحياته بعده فهو داخل في تعريف الصحابي على احد الأقوال ولم

---

=الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي (١٢٧٠هـ ) ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، مدينة النشر ، بيروت ١٥ / ٣١٩ .

(١) ينظر شرح النووي على صحيح مسلم : لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت ٦٧٦هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط٢ ، سنة النشر : ١٣٩٢هـ ١٥/١٣٥ .

(٢) صحيح البخاري : لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ) تحقيق : د. مصطفى ديب البغا ، دار النشر : دار ابن كثير ، سنة النشر (١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ هـ) ط ٣ ، باب حديث الخضر مع موسى (عليهما السلام) (١٢٢٨/٨) رقم الحديث (٣٢٢١)

(٣) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان : لمحمد بن حبان بن احمد أبو هاشم التميمي البستي : تحقيق : شعيب الارناؤوط والأحاديث مذيلة بتحقيقه ، ط ٢ ، سنة النشر (١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م) دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت رقم الحديث (٦٢٢٢) ١٠٨/١٤ ، وقال شعيب الارناؤوط (إسناده صحيح على شرط مسلم) .

اذكره مع الاقوال لانه ليس المشهور عند العلماء ، ولم أرَ من ذكره فيهم من القدماء مع ذهاب الأكثر إلى الأخذ بما ورد من أخبار في تعميره وبقاءه وقد ذكر صاحب الإصابة هذا الكلام وقال : وقد جمعت من أخباره ما انتهى إلى علمه مع بيان ما يصح من ذلك وما لا يصح[١] .

نسبه: اختلف في نسبه إلى عشرة أقوال : سأورد منها سبعا وهي الأشهر

**القول الأول :** قيل هو ابن آدم من صلبه وذكر هذا القول ابن عساكر من طريق رواد بن الجراح عن مقاتل بن سليمان عن الضحاك عن أبن عباس وقال ابن حجر ورواد ضعيف[٢] ، ومقاتل متروك والضحاك لم يسمع من ابن عباس وفي فتح الباري أن هذا الحديث ضعيف منقطع وقال ابن كثير : هذا منقطع غريب[٣][٤].

(١) ينظر : الاصابة في تمييز الصحابة ٢٨٦/٢ .

(٢) الضعيف : وهو ما لم يجمع صفة الصحيح او الحسن وهو أدنى مرتبة من الحسن وضعفه يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة أو سوء الحفظ أو تهمة في العقيدة وتارة بعلل أخرى مثل الإرسال والانقطاع والتدليس . ينظر: التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) ، تحقيق : إبراهيم الابياري ، دار النشر ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، سنة النشر : ١٤٠٥هـ ، ١٨٠/١ باب الضاد . وتدريب الراوي : لعبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تح : عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار النشر : مكتبة الرياض الحديثة ، مدينة النشر، الرياض ١٧٩/١ .

(٣) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة : ٢٨٦/٢ ، وفتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢ هـ) تحقيق : محب الدين الخطيب ، دار النشر : دار المعرفة ، مدينة النشر – بيروت ٤٣٣/٦ ، باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام ، والزهر النظر في أخبار الخضر:٨٧/١، والبداية والنهاية:٣٢٦/١، وقصص الأنبياء ٢١٤/٢

(٤) المنقطع : هو ما لم يتصل اسناده على أي وجه كان ، وهذا ما ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين . ينظر : تدريب الراوي ٢٠٧/١

**القول الثاني :** انه ابن قابيل بن آدم وذكره أبو هاشم السجستاني في كتاب المعمرين ورواه عن أبي عبيدة وغيره وقالوا هو أطول الناس عمراً وقال ابن حجر وهذا معضل[(١)].

**القول الثالث :** عن وهب بن منبه أن نسبه يصل إلى سام بن نوح عليهما السلام[(٢)] .

**القول الرابع :** انه ابن فرعون ، صاحب موسى ملك مصر ، قال ابن كثير : وهذا غريب جداً[(٣)].

**القول الخامس :** انه من سبط هارون أخي موسى روي عن الكلبي عن أبي صالح عن أبي هريرة عن ابن عباس قال : ابن حجر وهو بعيد[(٤)] . لأن ما ورد في القرآن من قصة موسى ﷺ ترد هذا القول ، وموسى

---

(١) الإصابة في تمييز الصحابة : ٢٨٦/٢ ، وفتح الباري : ٤٣٣/٦ (باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام) ، والمعضل : ما سقط من سنده اثنان فصاعداً ويسمى منقطعاً ويسمى مرسلاً عند الفقهاء وغيرهم . ينظر : معجم مقاليد العلوم لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق أ.د محمد إبراهيم عبادة ، دار النشر مكتبة الآداب مدينة النشر : القاهرة ، ط١ ، سنة النشر : ١٤٤٤هـ - ٢٠٠٤م:٤٣/١ الباب الثاني في الحديث، كذا ولم يذكر الصحابي. وتدريب الراوي ٢١١/١ .

(٢) ينظر : تاريخ الطبري : لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) دار النشر: دار الكتب العلمية ، بيروت ٢١٩/١ وتهذيب الأسماء واللغات : ١٢٨ ، وروح المعاني ٣١٩/١٥ ..

(٣) ينظر : البداية والنهاية ٣٢٦/١ ، والموضوعات ١٥٢/١ ، وقال ابن الجوزي ان ابن لهيعة ، قد ضعفه يحيى بن معين والنسائي والفلاس وأبو زرعة وابن حيان ، وقال رأيته يدلس.

(٤) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٢٨٧/٢ .

كان افضل مرتبة من هارون (عليهما السلام) فلا يعقل ان يتبعه كما في احداث القصة ، وقول ابن حجر بعيد اما الضعف او الوضع .

**القول السادس :** واخرج ابن عساكر عن سعيد بن المسيب : أن أمه رومية وأباه فارسي ولم يذكر اسمه ، وذكر أن الياس أخوه من هذه الأم وهذا الأب(١)

**القول السابع :** واخرج الطبري عن عبد الله بن شوذب قال : الخضر من ولد فارس والياس من بني إسرائيل(٢) .

قال ابن حجر معلقاً على الرواية الأخيرة : أخرجه الطبري بسند جيد من رواية ضمرة بن ربيعة عن ابن شوذب(٣) .

وهناك أقوال أخرى اكتفيت بأشهرها وروداً عند العلماء . وبعد تلك الأقوال قال الآلوسي : ولم يصح عندي شيء من هذه الأقوال بيد أن صنيع النووي (عليه الرحمة) في شرح صحيح مسلم يشعر باختيار انه بليا بن ملكا وهو الذي عليه الجمهور والله تعالى اعلم(٤) .

---

(١) ينظر : تاريخ دمشق وفضلها : للعالم الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) دراسة وتحقيق : علي شيري ، دار النشر : دار الفكر ؛ بيروت ، لبنان ، ط ١ ، سنة النشر (١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م) ٤٠١/١٦ والبداية والنهاية لابن كثير ٣٢٦/١ ، وروح المعاني للآلوسي ١٣٩/١٥ .

(٢) تاريخ الطبري ٢٢٠/١ .

(٣) الإصابة في تمييز الصحابة ٢٨٧/٢ .

(٤) ينظر : شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٦/١٥ باب من فضائل الخضر عليه السلام وفي الشرح أورده بالنون (ملكان) ، وروح المعاني ٣٢٠/١٥ .

## لقب الخضر

لقب بالخَضِرِ بفتح أوله وكسر ثانيه ، أو بكسر أوله وإسكان ثانيه الخِضْر، ثبتت بهما الروايات وبإثبات الألف واللام فيه وبحذفهما[1] .

واخرج البخاري وغيره عن رسول الله ﷺ انه لقب بالخضر (لأنه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز من خلفه خضـراء)[2] والفـروة : بفتح الفاء قيل هي جلدة وجه الأرض من جلس عليها الخضـر فانبتـت وصارت خضراء بعد أن كانت جرداء[3] .

واخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أن ذلك لأنه كان إذا جلس فـي مكان اخضر ما حوله ، وكانت ثيابه خضراً ، وعن السدي : انه إذا قـام بمكان نبت العشب تحت رجليه حتـى يغطـي قدميـه وقيـل لإشـراقه وحسنه[4] .

---

(١) ينظر : تهذيب الأسماء واللغات : ١٢٨ ، وفتح الباري : ٤٣٣/٦ ، والتيسـير شـرح الجامع الصغير : للإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المنـاوي (١٠٣١ هـــ) دار النشر ، مكتبة الإمام الشافعي ، الرياض ، سنة النشر : (١٤٠٨ هـــ – ١٩٨٨ م) ط ٣ – ٣٦٣/١ ، حرف الهمزة .

(٢) الحديث سبق تخريجه

(٣) ينظر : فتح الباري : ٤٣٣/٦ باب الحديث الخضر مع موسى ، وعمدة القاري : لبـدر الدين محمود بن احمد العيني (ت ٨٥٥) دار النشر : دار إحيـاء التـراث العربـي ، بيروت ، ٢٩٩/١٥ باب حديث الخضر مع موسى ، وتحفة الاحـوذي: لمحمـد عبـد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ) ، دار الكتب العلميـة ، مدينـة النشر ، بيروت ، ٤٧٣/٨ ، باب ومن سورة الكهف .

(٤) ينظر : قصص الأنبياء : ٢١٨/٢ ، وروح المعاني : ٣١٩/١٥ .

# كنيته

وكنيته : أبو العباس ، وذكر صاحب الإصابة اتفاق العلماء على هذه الكنية[١] .

وبعد ما تكلمنا عن اسمه ونسبه ولقبه وكنيته ، أقتبس كلمة أخيرة لسيد قطب ، فيقول : ونحن أمام مفاجآت متوالية لا نعلم لها سراً وموقفنا منها كموقف موسى عليه السلام بل نحن لا نعرف من هو هذا الذي يتصرف تلك التصرفات العجيبة ، فلم ينبئنا القرآن باسمه ، تكملة للجو الغامض الذي يحيط بنا ، وما قيمة اسمه ؟ إنما يراد به أن يمثل الحكمة الإلهية العليا ، التي لا ترتب النتائج القديمة على المقدمات المنظورة ، بل تهدف إلى أغراض بعيدة ، لا تراها العين المحدودة فعدم ذكر اسمه يتفق مع الشخصية المعنوية التي يمثلها [٢].

---

(١) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٢٥٧/٣ ، وتهذيب الأسماء واللغات لابن حجر : ١٢٨ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٣٢٥/١ – وفتح الباري ٤٣٣/٦ ، باب حديث الخضر مع موسى .

(٢) ينظر : في ظلال القرآن : لسيد قطب إبراهيم ، دار النشر : دار الشروق ، القاهرة : ٢٢٨١/٤ .

# المبحث الأول
# هل هو نبي أم ولي

وقبل البدء في دراسة هذا الموضوع لابد من عرض أقوال المفسرين وأدلتهم فقد ذكر الماوردي في تفسيره ثلاثة أقوال .

**القول الأول** : هو نبي بدلالة قوله تعالى : ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ﴾ (١)

وهذا ظاهر انه فعله بأمر الله والأصل عدم الوساطة ويحتمل ان يكون بوساطة نبي آخر لم يذكر، وهو بعيد ولا سبيل إلى القول بأنه الهام لان ذلك لا يكون لغير النبي وحياً حتى يعمل به من قتل النفس وتعريض الأنفس للغرق فان قلنا انه نبي فلا إنكار في ذلك وأيضا فكيف غير النبي اعلم من النبي وقد اخبر النبي ﷺ في الحديث الصحيح ان الله تعالى قال لموسى عليه السلام : ((بلى عبدُنا خَضِر))(٢) ، وأيضا فكيف يكون النبي تابعاً لغير نبي . ونقل ابن حجر قول الثعلبي(٣): هو نبي في سائر الأقوال ،

---

(١) سورة الكهف : آية ٨٢ .

(٢) صحيح البخاري : باب ذكر في ذهاب موسى عليه السلام في البحر إلى الخضر وقوله تعالى (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا) ٤٠/١ رقم الحديث (٧٤) .

(٣) هو ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي ويقال له الثعالبي وهو لقب لا نسب النيسابوري مصنف التفسير الكبير ، والعرائس في قصص الانبياء (ت٤٢٧هـ) . ينظر : الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة : لمحمد بن جعفر الكتاني ، تحقيق : محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني ، دار النشر : دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، ط٤ ، سنة الطبع (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ٧٨/١ .

وكان بعض أكابر العلماء يقول أول عقدة يحل من الزندقة[١] اعتقاد كون الخضر نبياً لان الزنادقة يتذرعون بكونه غير نبي والى ان الولي أفضل من النبي كما قال قائلهم :

**مقام النبوة في برزخ        فوق الرسول ودون الولي**[٢]

ثم اختلف من قال انه كان نبياً غير مرسل وجاء عن إسماعيل بن أبي زياد ومحمد بن إسحاق وبعض أهل الكتاب انه أرسل إلى قومه فاستجابوا له ونصر هذا القول أبو الحسن الرماني[٣] ثم ابن الجوزي[٤] ،

---

(١) الزندقة : هي ان لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وهو الملحد والدهري وهو الذي يقول ان الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير . ينظر : الابانة لعلي بن اسماعيل بن ابي بشر الاشعري ابو الحسن ، تحقيق : د. فوقية حسين محمود ، ط١ ، دار النشر : دار الانصار ، القاهرة ١/١١٤ . ينظر : دستور العلماء : للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ، تحقيق : حسن هاني فحص ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، سنة النشر : ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م ، ٢/١١٣ ، باب الزاي مع النون .

(٢) ينظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن ابي العز الحنفي ، دار النشر : المكتب الاسلامي ، بيروت ، ط٤ ، سنة النشر ١٣٩١هـ ١/٥٥٦ . والصفدية : لاحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، دار النشر : دار الفضيلة ، الرياض ، سنة النشر (١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م) ١/٢٥٢ .

(٣) هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله ابو الحسن الرماني ، باحث معتزلي من كبار النحاة . ينظر : الاعلام : لخير الدين بن محمود بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ) ، دار النشر : دار المعلمين ، ط٥ ، سنة النشر ٢٠٠٢م ، ٤/٣١٧ .

(٤) ينظر : زاد المسير في علم التفسير : لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ) ، دار النشر : المكتب الاسلامي ، بيروت ، ط٣ ، سنة النشر ١٤٠٤هـ ، ٥/١٦٨ .

وقد ذكر ابن حجر قول الثعلبي هو نبي مُعَّمِر على جميع الأقوال مُعَّمِـر محجوب عن الأبصار قال النووي : أي محجوب عـن أبصـار أكثـر الناس[(١)] ، وقال أبو حيان في تفسيره والجمهور على ان الخضـر نبـي وكان علمه معرفة بواطن أوحيت إليه وعلـم موسـى الأحكـام والفتيـا بالظاهر[(٢)].

**القول الثاني** : انه ولي وذهب جماعة من الصوفية إلى انه ولـي ومنهم أبو علي بن أبي موسى[(٣)] من الحنابلة وأبو بكر الانبـاري[(٤)] فـي كتابه الزاهر بعد ان حكى عن العلماء القولين هل كان نبياً ؟ أو ولياً[(٥)] ،

(١) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٢٥٧/٣ وشرح النووي على مسلم ١٣٦/١٥

(٢) ينظر : العين : للخليل بن أحمد الفراهيدي : (ت ١٧٥هـ) تحقيق : دار النشـر : دار ومكتبة الهلال : ١٧٥/٤٠ مادة (خَضِرَ) . والإصابة في تمييز الصـحابة : ٢٥٧/٣ ، والبحر المحيط : لمحمد بن يوسف المشهور بابي حيـان الأندلسـي (ت ٧٤٥ هـ) تحقيق : الشيخ عادل عبد الموجود ، والشيخ علي محمد معوض ، وشارك في التحقيق ، د. زكريا عبد المجيد النوقي ، و د. احمد النجولي الجمل ، دار النشـر ، بيـروت ، لبنان ، ط ١ سنة النشر (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م) ، ١٣٩/٦ .

(٣) هو شيخ الحنابلة ابو علي بن ابي موسى الهاشمي (ت٤٢٨هـ) . ينظر : سير اعـلام النبلاء ٤٤١/١٧

(٤) هو ابو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الانباري كان من الصالحين وله عـدة مؤلفات في اللغة والادب (ت٣٢٨هـ) . ينظر : البلغة في تراجم أئمة النحو واللغـة : لمحمد بن يعقوب الفيروز ابادي ، تحقيق : محمد المصـري ، دار النشـر : جمعيـة احياء التراث الاسلامي ، الكويت ، سنة النشر ، ١٤٠٧هـ ، ط١ ، ٧١/١ .

(٥) ينظر : الزاهر في معاني كلمات الناس : لابي بكر محمد بن القاسم الانباري ، تحقيـق : د. حاتم صالح الضامن ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، سنة النشـر (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) ١٢٥/٢ .

وقال أبو القاسم القشيري في رسالته لم يكن الخضر نبياً وإنما كان ولياً[١].

**القول الثالث** : انه ملك من الملائكة يتصور في صور الآدميين وقال أبو الخطاب بن دحية لا ندري هل هو ملك أو نبي أو عبد صالح وقال النووي : قيل كان ملكاً من الملائكة وهذا غلط ، ونقل صاحب كتاب : الخضر بين الواقع والتهويل أن من انتصر من المعاصرين لهذا الرأي الغريب العلامة أبو الأعلى المودودي – رحمه الله – كما في تفسيره من سورة الكهف ومريم ، لان أول القصة وثانيها تتعارض مع الشريعة ، وهذه التصرفات صادرة بأمر إلهي بكل تأكيد ويقين ، وقال ابن كثير وأما كونه ملكاً من الملائكة فقول غريب جداً [٢] .

---

(١) ينظر : الرسالة القشيرية في علم التصوف : للإمام العالم الجامع بين الشريعة والحقيقة أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وعليها هوامش شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٤٦٥ هـ) دار النشر : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، الأزهر بمصر ، ١٦١ ، فصل : فان قيل فما الغالب على الولي . وينظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٢٥٧/٣ ، والبداية والنهاية : ٢٩٧/١ .

(٢) ينظر: النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي : لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت ٤٥٠هـ) تحقيق : السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ٣٣٥/٣ ، وينظر : الإصابة في تمييز الصحابة : ٢٥٧/٣ ، وقصص الأنبياء : ٢٢٠/٢ ، والخضر بين الواقع والتهويل : دراسة حديثة تحليلية مقارنة على ضوء القرآن والسنة والتأريخ : لمحمد بن خير رمضان يوسف ، دار النشر : دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط٣ ، سنة النشر : (١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)/٣٩ .

وقال النووي : وهذا غريب باطل وذكر قول المازري[١] اختلاف العلماء في الخضر هل هو نبي أو ولي قال وقول القائلين هو ملك باطل كما انه ليس بولي ومن يقول انه ولي لا يصح لأنهم يجعلون الولي أعلى مقاماً من النبي والرسول .

وهذا لا يصح شرعاً ، فالنبي والرسول مرتبتهم أعلى من الولاية فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول كما يقول أهل العقائد والرسول يرسل إلى جماعة والنبي لنفسه[٢] .

بعد عرض هذه الأقوال أرى ان القول الأول أرجح الأقوال والله اعلم لأنه عليه السلام استمد علمه من الله تعالى وقد اعلمه الله تعالى على بواطن الأمور وأعطاه أكثر من سيدنا موسى عليه السلام وهذا لا يتصور إلى للنبي .

(١) هو ابو عبد الله محمد بن علي بن محمد التميمي المازري الفقيه المالكي المحدث، احد الاعلام المشار اليهم في حفظ الحديث وشرح صحيح مسلم ، وله عدة مؤلفات (ت٥٣٦هـ) . ينظر : وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان : لابي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر بن خلكان ، تحقيق : احسان عباس ، دار النشر : دار صادر ، بيروت ٢٨٥/٤.

(٢) ينظر : شرح النووي على مسلم ١٣٦/١٥ – باب من فضائل الخضر ، وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية : لصدر الدين علي بن علي بن محمد بن ابي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) تحقيق : احمد شاكر ، دار النشر : وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد ، السعودية ، ط١ ، سنة النشر ١٤١٨هـ ، ٢٩٦/١ .

## المبحث الثاني
## العلم اللدني للأنبياء والأولياء

في بداية الأمر لا بد ان نتكلم عن العلم بصفته العلمية التي تخاطب العقل وكل ما يخالف العقل فهو ليس علم بل هو عبث .

وما يفسره بعضهم كما يحلو له فيقول للقرآن ظهر وبطن أو ما يسمى بالعلم الباطني وقلنا إذا كان موافقاً للعقل بمعنى موافقاً للقرآن فلا ننكره فمثلاً في قوله تعالى : ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾(١) . فلا تعارض بين صحيح المنقول وصحيح المعقول .

فقد ذهب أهل التفسير بأنه الطهارة من الحدث الأصغر والأكبر ، أي : انه لا بد من الطهارة والوضوء للمس المصحف ومنهم من فسر هذه الآية بطهارتين ، الطهارة الذاتية والمعنوية ، أي طهارة الوضوء والقلبية حتى يمس المصحف ، وهذا التفسير موافق للعقل وهو صحيح لوجود علاقة بظاهر اللفظ(٢) .

---

(١) سورة الواقعة : آية ٧٩ .

(٢) ينظر : مدارك التنزيل وحقائق التأويل المشهور بـ (تفسير النسفي) لأبي البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠ هـ) تحقيق الشيخ : مروان محمد الشعار ، دار النشر : دار النفائس ؛ بيروت سنة النشر _ ٢٠٠٥م ١٧٣/٤ ، ومجموع الفتاوى : لتقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق : انور الباز ، وعامر الجزار: دار الوفاء ، ط٣ ، سنة النشر (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م) ٢٤٥/١٣ . وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم : لأبي السعود محمد بن محمد العادي (ت٩٥١هـ) دار النشر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ٢٠٠/٨ .

أما من ادعى ان الأولياء لديهم تحكم في الكون أو ما يسمى بالعلم اللدني فهذا خطأ كبير والعياذ بالله فنقول لهم هناك خلط عندكم بل الصواب ان هناك ما يسمى بالفراسة أو الفطنة الناتجة من الإخلاص ظاهراً وباطناً لله رب العالمين ، ومن الأدلة التي يعتمدون عليها في قصة الخضر ، ان الخضر له ما يسمى بالعلم اللدني وقد اخبر سيدنا موسى عليه السلام بهذه القصة .

ومن الأحاديث التي يعتمدها من يقول بالعلم اللدني – كما في صحيح البخاري – عن أبي هريرة ﷺ قال : (حفظت من رسول الله ﷺ وعائين:

فإما احدهما : فبثثته . وأما الآخر : فلو بثثته قطع هذا البلعوم)[1]

قالوا : ان هذا العلم الذي كتمه وأخفاه هو علم باطن وهو العلم الباطني ، نقول لهم: إذا خالف الإنسان ظاهره عن باطنه كان عند الله من المنافقين . وقال صاحب الفتح ان الوعاء الذي لم يبثه على الاحاديث التي فيها تبيين اسامي امراء السوء واحوالهم وزمنهم ، وقال ابن المنير جعل الباطنية هذا الحديث ذريعة فقالوا ان للشريعة ظاهرا وباطناً ، وذلك الباطن انما حامله الانحلال من الدين ، وقال ابن تيمية فمن ادعى باطناً يخالف ظاهراً فهو كافر منافق ، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه .[2]

(١) صحيح البخاري باب حفظ العلم رقم الحديث (١٢٠).

(٢) ينظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨٦/١٣ ، وفتح الباري ٢١٦/١ باب حفظ العلم ، وعمدة القاري ١٨٥/٢ باب حفظ العلم .

قال الله تعالى : ﴿ يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ ﴾ [١] .

إذن لابد من استقامة الظاهر والباطن لان ما خفي في الصدور كرهه الله إذا كان فيه حقد للآخرين وهنا يقع الحسد والوسواس فالمؤمن لابد ان يكون قلبه سليماً للآخرين حيث قال ﷺ (ان الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأشار بإصبعه إلى صدره)[٢] .

## المطلب الاول : الفطنة والفراسة :

### الفطنة :

هي ذكاء القلب وقيل : سرعة هجوم النفس على حقائق المعاني مما تورده الحواس عليها وقيل : الفطنة هي التنبه للشيء الذي يقصد معرفته وهي سرعة ما يقصد أشكاله[٣] .

---

(١) سورة غافر : الآية ١٩ .

(٢) صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت – باب تحريم ظلم المسلم وخذله وافتقاره ودمه وعرضه وماله ، ١٩٨٦/٤ رقم الحديث (٢٥٦٤).

(٣) ينظر : التعاريف : لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١ هـ) تحقيق : د محمد رضوان الداية ، دار النشر : بيروت ، دمشق ، ط ١ ، سنة النشر (١٤١٠ هـ) ٥٦١/١ ، ومعجم مقاليد العلوم : ٢٠٠/١ وكتاب الكليات : لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي ، تحقيق : عدنان درويش ، ومحمد المصري ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ٦٧/١ .

**الفراسة :**

هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب ، وقيل : هو خاطر يهجم على القلب فينفي ما يضاده ، وقيل : سواطع أنوار لمعت في القلوب ، وقيل : مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب والله اعلم[١] وهنا أورد أمثلة عن الفطنة أو الفراسة :

١- عن سعيد الخدري ﷺ ان رسول الله ﷺ جلس على المنبر فقال (ان عبداً خيره الله بين ان يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء وبين ما عنده فاختار ما عنده فبكى أبو بكر وقال فديناك بآبائنا وأمهاتنا فعجبنا له وقال الناس انظروا إلى هذا الشيخ يخبر رسول الله ﷺ عن عبد خيره الله بين ان يوتيه من زهرة الدنيا وبين ما عنده وهو يقول فديناك بآبائنا وأمهاتنا فكان رسول الله ﷺ هو المخير وكان أبو بكر هو أعلمنا به وقال رسول الله ﷺ ان من أَمَنِّ الناس علي في صحبته وماله أبا بكر ولو كنت متخذاً خليلاً من أمتي لاتخذت أبا بكر إلاَّ خُلّة الإسلام لا يبقين في المسجد خوخه[٢] إلا خوخه أبي بكر)[٣] .

---

(١) ينظر : التعريفات : ٢١٢/١ . ومعجم مقاليد العلوم ٢٢١/١ .

(٢) الخوخة : هي طاقة في الجدار تفتح لاجل الضوء ولا يشترط علوها وهي الكوة في الجدار او البويب كما في الحديث . ينظر : المغرب في ترتيب المعرب : لابي الفتوح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز (ت٦١٠هـ) تحقيق : محمود فاخوري وعبد الحميد مختار ، دار النشر : مكتبة اسامة بن زيد ، حلب ، ط١ ، سنة الطبع ١٩٧٩م ، ٢٧٤/١ . وفتح الباري شرح صحيح البخاري باب قوله صلى الله عليه وسلم سدو الابواب الا باب ابي بكر ١٤/٧ .

(٣) صحيح البخاري : باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة ، ١٤١٧/٣ ، رقم الحديث (٣٦٩١) .

٢- عن ابن عمر قال وجه عمر جيشاً وامّر عليهم رجلاً يدعى سارية ، فبينما عمر يخطب يوماً جعل ينادي يا سارية الجبل – ثلاثاً ثم قدم رسول الجيش فسأله عمر فقال يا أمير المؤمنين لقينا عدونا فهزمنا فبينما نحـــن كذلك إذ سمعنا صوتاً ينادي يا سارية الجبل – ثلاثاً فأسندنا ظهورنا إلـــى الجبل فهزمهم بإذن الله فقيل لعمر انك كنت تصيح بذلك(١) .

وهذه الروايتين تبين للمؤمن أنها حصلت لهم مـــن الكشـــوفات أو الفراسات وما هي إلا نتيجة للإخلاص في طاعتهم لله رب العالمين ولهذا روى عن أبي سعيد الخدري قال : قال ﷺ: ((اتقوا فراسة المؤمن فانـــه ينظر بنور الله)) ثم قرأ (إنَّ في ذلك لآيات للمؤمنين)(٢) . وقال صـــاحب التحفة في شرحه لهذا الحديث هي نوعين ، الاولى مـــا يوقعـــه الله فـــي قلوب اولياءه فيعلمون بذلك احوال الناس بنوع الكرامـــات والثـــاني مـــا يحصل بدلائل التجارب والخلق والاخلاق تعرف بذلك احوال الناس (٣).

---

(١) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة : ٥/٥ وقال إسناده حسن .
وكنز العمال : لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت : ٩٧٥ هـــ) تحقيـــق : محمود عمر الدمياطي ، دار النشر : دار الكتب العلميـــة ، بيـــروت – ســـنة النشـــر (١٤١٩ – ١٩٩٨) ط ١ ، برقم (٣٥٧٨٨) ٢٥٦/١٢ ، تتمة فضائل الفاروق .

(٢) سنن الترمذي : لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت : ٢٧٩ هـ) تحقيق : احمد شاكر وآخرون ، دار النشر دار:إحياء التراث العربي ، بيـــروت ، بـــاب ومـــن سورة الحجر ، رقم الحديث (٣١٢٧) و قال أبو عيسى هذا حديث غريب لم نعرفه إلا من هذا الوجه ٢٩٨/٥ ، ومجمع الزوائد لعلي بن أبي بكـــر الهيثمـــي (ت ٨٠٧) دار النشر : دار الريان للتراث ، دار الكتب ، القاهرة ، بيروت سنة النشر (١٤٠٧ هـــ) ٢٦٨/١٠ باب ما جاء في الفراسة ، وقال رواه الطبراني وإسناده حسن .

(٣) ينظر : تحفة الاحوذي : ٨/ ٤٤١ باب ومن سورة الحجر .

أي ألزم الجبل وهو الكلام ليس له علاقة بخطبة الجمعة فلما رجع القائد وقد كتب الله لهم النصر قال يا أمير المؤمنين كأني سمعت صوتك وأنت تقول (يا سارية الجبل ، الجبل) فلما اعتصمنا بالجبل نصرنا الله .

من أين تحصَّل للعبد مثل هذه الكشوفات إنها تأتي من تقوى الله قال تعالى ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [١] .

السؤال هنا هل لهذه الروايات تعلق بالعلم اللدني أو الباطني إنما هي إخلاص من الله ويجب على المسلمين ان يتحدثوا لغيرهم بما يفهمونه لا ان تكون هناك خفيات فتحمل فتنة قال ﷺ لعبد الله بن مسعود (ما أنت محدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[٢] .

## المطلب الثاني أقوال العلماء بالعلم اللدني :

قال ذو النون[٣] : العلم اللدني : هو الذي يحكم على الخلق بمواقع التوفيق والخذلان وقال ابن عطاء[٤] : هو العلم الذي يأتي بلا واسطة المكشوف ولا بتلقين الحروف لكنه الملقى إليه بمشاهدة الأرواح .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(٢) صحيح مسلم ، رقم الحديث (٥) ١١/١ باب النهي عن الحديث بكل ما سمع .

(٣) هو ذو النون بن ابراهيم ابو الفيض المعروف بالمصري من قرى الصعيد وكان حكيماً وزاهدا (ت٢٤٦هـ) . ينظر: تاريخ بغداد : لاحمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ٣٩٣/٨ .

(٤) هو ابو العباس احمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي البغدادي وهو الزاهد العابد الصوفي الذي امتحن بسبب الحلاج وقتله الوزير حامد وتوفي بعد ايام من تعذيبه (ت ٢٣٩هـ) . ينظر : سير الاعلام ٢٥٥/١٤

وقال الجنيد[1] العلم اللدني : هو ما كان تحكماً على الأسرار بغير ظن فيه ولا خلاف واقع لكنه مكاشفات الأنوار عن مكنونات المغيبات وذلك يقع للعبد إذا ألزم جوارحه عن جميع المخالفات وأفنى حركاته كل الإرادات وكان شبحاً بين يدي الحق بلا تمني ولا مراد[2] . وقال الامام بن تيمية : وأما العلم اللدني فلا ريب ان الله يفتح على قلوب اولياءه المتقين وعباده الصالحين بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه واتباعهم ما يحبه ما لا يفتح به على غيرهم كما قال علي (رضي الله عنه) الا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه ، وقد دلَّ القرآن على ذلك في مواضع كثيرة ، قال تعالى ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾[3] والعلم النافع الذي تحصل به النجاة ويسعد به العباد فلا يحصل الا باتباع الكتب التي جاءت بها الرسل [4]

ونقل صاحب تفسير روح البيان قول بعض المفسرين : إنما قال من لدنا مع ان العلوم كلها من لدنه لان بعضها بواسطة تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علماً لدينا بل العلم اللدني هو الذي ينزل في القلب من غير

---

(١) هو سيد الطائفة جنيد بن الجنيد البغدادي ابو القاسم القواريري الزاهد ، ومن تصانيفه المقصد الى الله في التصوف (ت ٢٩٨هـ) . ينظر : هدية العارفين من اسماء المؤلفين وآثار المصنفين : لاسماعيل باشا البغدادي ، دار النشر : وكالة المعارف الجديدة في مطبعتها البهية ، استانبول ، سنة النشر : ١٩٥١م ، ودار احياء التراث العربي ، بيروت ١/٢٩٢ .

(٢) ينظر : تفسير روح البيان : لاسماعيل حقي بن مصطفى الاستنبولي الحنفي الخلوتي (ت١١٢٧هـ) ، دار النشر : دار احياء التراث العربي ٥/٢٦٥ .

(٣) سورة محمد : الآية ١٧ .

(٤) ينظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/٢٤٥ .

واسطة احد ولا سبب مألوف من خارج كما كان لعمر وعلي ولكثير من أولياء الله تعالى المرتاضين الذين فاقوا بالشوق والزهد على كل من سواهم كما قال تعالى : ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ (١).

ومن هنا يتبين لك معرفة رفعة الصحابة رضي الله عنهم وعظمة رتبتهم من الله(٢).

وذكر صاحب روح البيان ان المراد بالعلم في قوله ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾(٣). ان العلم علم الإشارة والوراثة والباطن والحقيقة ولذلك عبر عنه بلفظ العلم بناءً على التعبير المطلق على الفرد الكامل ، ان العلم الباطني من العلم الظاهري بمنزلة الروح واللب من الجسد والقشر وبمنزلة المعنى من الصورة .

وقوله تعالى : ﴿ مِن لَّدُنَّا ﴾ أي : من مقام أحدية ذاتنا ومرتبتها ولذا خص كبار الصوفية في اصطلاحاتهم لفظ العلم اللدني بهذا العلم الباطني الحاصل بمحض تعليم الله تعالى من لدنه بغير واسطة يعني بطريق الفيض الإلهي والإلهام الرباني لا بطريق اللفظي والتدريس القولي .

---

(١) سورة سبأ : من الآية ١٣ .

(٢) ينظر : تفسير السلمي : لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الازدي السلمي (ت ٤١٢ هـ) تحقيق : سيد عمران ، دار النشر ، دار الكتب العلمية ، مدينة النشر ، لبنان ، بيروت ، ط ١ ، سنة النشر (١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م) ٤١٤/١ . وتفسير روح البيان : لإسماعيل حقي لن مصطفى الاستانبولي الحنفي الخلوتي (ت : ١١٢٧ هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي ٢٦٥/٥ .

(٣) سورة الكهف : من الآية ٦٥ .

ثم قال واعلم ان التحقيق الحقيقي في هذا المقام ان العلم المـــأمور به موسى عليه السلام يتعلمه من الخضر هو العلم الباطني المتعلم بطريق الإشارة لا العلم الباطني المتعلم بطريق المكاشفة ولا العلــم الظــاهري المتعلم بطريق العبارة والدليل عليه إرسال جبريل وتعليم الخضر بطريق الإشارة بالأمور الثلاثة لكن لما كان الظاهر بالنظر إلى غلبة جانب علــم الظاهر في وجود موسى ان يطلب تعلمه طريــق العبــارة لا بطريــق الإشارة وطريقة الإشارة لا طريقة العبارة قــال : ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ ﴾ [(١)] .

من طريق التعلم بالإشارة لا بالعبارة والغالب عليــك إنمــا هــو طريق العبارة لا طريق الإشارة كما ان الغالب على طريق الإشــارة لا طريق العبارة ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [(٢)] .

﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ [(٣)]

كما ذهب إليه بعض المفسرين[(٤)] .

قال الآلوسي : هو علم الغيوب وأسرار العلوم الخفيــة ، وقــال ((من لدنا)) لان العلم من اخص صفاته الذاتية ويفهم من فحــوى ((مــن

---

(١) سورة الكهف : الآية ٦٧- ٦٨ .

(٢) سورة البقرة : من الآية ١٤٨ .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٨٤ .

(٤) ينظر : معالم التنزيل لمحيي السنة ، ابو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هــ) ، تحقيق محمد بن عبد الله النمر و عثمان جمعة ، وسليمان مسلم الحرش ، دار النشر : دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط٤ ، سنة النشــر (١٤١٧هـــــ - ١٩٩٧م) ١٨٨/٥ ، وتفسير روح البيان ٢٦٥/٥ – ٢٧٢ .

لدنا)) أو من تقديمه إلى (علما) اختصاص ذلك بالله تعالى كأنه قيل : علماً يختص بنا ولا يعلم إلا بتوفيقنا وفي اختيار (علمناه) على (آتيناه) من الإشارة إلى تعظيم أمر هذا العلم ما فيه .

وهذا التعليم يحتمل ان يكون بواسطة الوحي المسموح بلسان الملك ، وهو القسم الأول من أقسام الوحي الظاهري ، كما وقع لنبينا في إخباره عن الغيب الذي اوحاه الله تعالى إليه في القرآن الكريم ، وان يكون بواسطة الوحي الحاصل بإشارة الملك من غير بيان الكلام وهو القسم الثاني من ذلك ، ويسمى بالنفت كما في حديث ((هذا رسول رب العالمين جبريل نفث في روعي انه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها وان أبطأ عليها فاتقوا الله تعالى وأجملوا في الطلب))(١) .

والإلهام(٢) على ما يشير إليه بعض عبارات القوم من هذا النوع ، ويثبتون له ملكاً يسمونه ملك الإلهام ويكون للأنبياء عليهم السلام

---

(١) ينظر : المستدرك على الصحيحين : لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، سنة النشر : ١٤١١هـ – ١٩٩٠م : ٥/٢ كتاب البيوع بلفظ (القى في روعه) رقم الحديث (٢١٣٦) ، وتخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام : بيروت ، (١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م) : (أول الكتاب) وقال حديث صحيح أخرجه الحاكم في صحيحه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي ١٩/١ رقم الحديث (١٥) .

(٢) الالهام : ايقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله به بعض اصفيائه اولي الالباب . ينظر : التوقيف على مهمات التعاريف ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ) تحقيق : د. محمد رضوان الداية ، دار النشر : دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دمشق ، سنة النشر ١٤١٠هـ ، ٨٩/١ .

ولغيرهم بالإجماع ولهم في الوقوف على المغيبات طرق تتشعب من تزكية الباطن[١] .

والآية عندهم أصل في إثبات العلم اللدني ، وشاع إطلاق علم الحقيقة والعلم الباطن عليه ، ولم يرتضي بعضهم هذا الإطلاق ، وذكر عن علماء الصوفية قولهم في التصوف الذي وضع القوم فيه رسائلهم فهو نتيجة العمل بالكتاب والسنة ، فمن عمل بما علم تكلم بما تكلموا ، وصار جميع ما قالوه بعض ما عنده ، لأنه كلما ترقى العبد في باب الأدب مع الله تعالى دق كلامه على الإفهام ، حتى قال بعضهم لشيخه : ان كلام أخي فلان يدق عليَّ فهمه ، فقال : لان لك قميصين، وله قميص واحد ، فهو أعلى مرتبة منك وهذا هو الذي دعا الفقهاء ونحوهم من أهل الحجاب إلى تسمية علم الصوفية بالعلم الباطن وليس ذلك بباطن ، إذ الباطن إنما هو علم الله تعالى وأما جميع ما علمه الخلق على اختلاف طبقاتهم فهو من علم الظاهر لأنه ظهر للخلق فاعلم ذلك .

والحق ان إطلاق العلم الباطن اصطلاحاً على ما وقفوا عليه صحيح ولا مشاحة في الاصطلاح، ووجهه انه غير ظاهر على أكثر الناس ، ويتوقف حصوله على القوة القدسية دون المقدمات الفكرية ، وان كان كل علم يتصف بكونه باطناً وكونه ظاهراً بالنسبة للجاهل به والعالم به ، وهذا كإطلاق ((العلم الغريب)) على علم الاوفاق[٢] والطلسمات

---

(١) ينظر : روح المعاني : ١٥/٣٣٠ .

(٢)علم الاوفاق : هو من فروع علم العدد ، والوفق جداول مربعة ، لها بيوت أربعة يوضع في تلك البيوت أرقام عددية أو حروف بدل العدد بشروط ، وترتب عليه آثار وتصرفات عجيبة وفي جوازه خلاف والحق منه لعدم ورود النقل به عن الشارع،=

والجفر[1] وزعم بعضهم ان أحكام العلم الباطن وعلم الحقيقة مخالفة لإحكام الظاهر وعلم الشريعة ، وهو زعم باطل عاطل وخبال فاسد كاسد[2].

وذكر صاحب محاسن التأويل في قوله تعالى : ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ على ان العلم علماً غيبياً وهو المسمى بالعلم اللدني ، فالآية أصل فيه وذكر أنَّ الإمام الغزالي [3] ألفّ رسالة في إثبات هذا العلم ورد على من أنكر وجوده وذكر عليه الرحمة طرفاً من مراتب العلم فالعلوم

---

=ينظر : أبجد العلوم : لصديق بن حسين القنوجي ، (ت ١٣٠٧ هـ) تحقيق : عبد الجبار زكار ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، مدينة النشر : بيروت – سنة النشر (١٩٧٨م) ٢/ ٢١٤ .

(١) علم الجفر : هو عبارة عن العلم الاجمالي بلوح القضاء والقدر المحتوي على كل ما كان وما يكون كليا وجزئيا . ينظر : ابجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي (ت١٣٠٧هـ) تحقيق : عبد الجبار زكار ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، سنة النشر ١٩٧٨م ، ٢/٢١٤ .

(٢) ينظر : الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية : للعلامة عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ) ، تحقيق : طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي ، دار النشر : مكتبة المعارف ، بيروت ، سنة النشر (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م) ٧٢/٢ ، وروح المعاني : ٣٣٠/١٥ .

(٣) هو محمد بن محمد بن احمد الغزالي زين الدين الطوسي الشافعي وضع المئات من التصانيف ومنها ياقوت التفسير ، والرسالة اللدنية (ت٥٠٥هـ) . ينظر : طبقات المفسرين للداوودي لاحمد بن احمد الادنوي ، تحقيق : سليمان بن صالح الغزي ، دار النشر : مكتبة العلوم والحكم ، السعودية ، ط١ ، سنة النشر (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م) ١٥٢/١ .

الظاهرية المعروفة ثم الكلام في العلم اللدني وإثباته فقال : العلم الإنساني يحصل من طريقين :

**احدهما** : التعليم الإنساني .

**وثانيهما** : التعليم الرباني .

**أما طريق الأول :**

وهو التعلم الإنساني فطريق معهود مسلوك محسوس ويكون على وجهين :

**احدهما** : من خارج وهو التحصيل بالتعلم .

**والآخر** : من الداخل وهو الاستغلال بالتفكر .

**والوجه الثاني :**

هو الإلهام : وهو اثر الوحي فان الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والإلهام هو تعريضه ، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى على علماً نبوياً بين النفس ، والذي عن الإلهام يسمى علماً لدنياً ، والعلم اللدني : هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري ، كقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ فعلم الأنبياء اشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق لأنه علم بلا واسطة ، بل من الله .

والعلم اللدني : هو سريان نور الإلهام ويكون بعد التسوية كما قال تعالى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ والتسوية تصحيح النفس والرجوع إلى فطرتها وهذا الرجوع على ثلاثة أوجه:

**احدها** : تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الأوفر من أكثرها .

**والثاني** : الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة .

**والثالث : التفكر** : فان النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم والعمل ثمَّ أخذت تتفكر بمعلوماتها ، بشرط التفكر ينفتح عليها الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التجارة ينفتح عليه أبواب الربح ، وإذا سلك طريق الخطأ يقع في مهالك الخسران[1] كما قال تعالى : ﴿ **ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ** ﴾[2] .

## المبحث الثالث

## هل هو حي أم ميت

### المطلب الأول : آراء العلماء

ونقل صاحب الإصابة قول الثعلبي انه يقال ان الخضر لا يموت إلا في آخر زمان عند رفع القرآن وقال النووي في تهذيبه قال الأكثرون من العلماء هو حي موجود بين أظهرنا ، وذلك متفق عليه عند الصوفية

(١) ينظر : الرسالة اللدنية للامام الغزالي ، دار النشر : مكتبة الجندي ، مصر ١/١١٤-١١٧ ، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة : لشيخ الاسلام بن تيمية ، تحقيق : ربيع هادي عمير المدخلي ، دار النشر : مكتبة الفرقان ، عجمان ، ط١ ، سنة النشر (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م) ٢/١٦٧ ، ومحاسن التأويل : لعلامة الشام محمد جمال الدين القاسمي (ت ) : حققه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت ، سنة الطبع (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م) ١١/٧٨ والمستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة ، للدكتور عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة ص ٣٨٣

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٩١ .

وأهل الصلاح والمعرفة وحكايتهم في رؤيته والاجتماع به والأخذ عنه وسؤاله وجوابه ووجوده في المواضع الشريفة ومواطن الخير أكثر من تحصى وأشهر من ان تذكر ، وقال أبو عمرو بن الصلاح في فتاويه هو حي عند جماهير العلماء والصالحين والعامة منهم قال وإنما شذ بإنكاره بعض المحدثين قلت اعتنى بعض المتأخرين بجمع الحكايات المأثورة عن الصالحين وغيرهم ممن بعد الثلثمائة وبعد العشرين ما في أسانيد بعضها ممن يضعف لكثرة أغلاطه أو اتهامه بالكذب كابي عبد الرحمن السلمي(١) وأبي الحسن بن جهضم(٢) ولا يقال يستفاد من هذه الأخبار والتواتر المعنوي لان التواتر لا يشترط ثقة الرجال ولا عدالتهم وإنما العمدة على ورود الخبر يستحيل في العادة تواطئهم على الكذب فان اتفقت ألفاظه فذاك وان اختلفت فمنها اجتمعت فهو التواتر المعنوي (٣).

---

(١) هو عبد الله بن حبيب من اهل الكوفة يروي عن سيدنا عثمان وعلي بن ابي طالب وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن الكوفيين (ت٧٤هـ) . ينظر : الثقات لمحمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي ، تحقيق : السيد شرف الدين احمد ، دار النشر : دار الفكر ، ط١ ، سنة النشر (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م) ٩/٥.

(٢) هو ابو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن بن جهضم الهمداني شيخ الصوفية بالحرم وله مصنفات في التاريخ ومنها بهجة الاسرار ، والميزان ، وقيل انه يكذب (ت٤١٤هـ) . ينظر سير اعلام النبلاء ٢٧٦/١٧ .

(٣) ينظر : فتاوى ابن الصلاح : الإمام الحافظ شيخ الإسلام تقي الدين ، أبو عمرو عثمان بن المفتي صلاح عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الموصلي الشافعي (ت ٦٤٣ هـ) ١٨٥/١ .

وشرح النووي على صحيح مسلم ١٣٥/١٥ – وتهذيب الأسماء واللغات: ١٢٨ ، والإصابة في تمييز الصحابة ٢٦٣/٣ .

وقال بعضهم ان لكل زمان خضر وانه نقيب الأولياء وكلما مات نقيب أقيم نقيب بعده ويسمى الخضر وهذا قول تداولته جماعة من الصوفية من غير نكير بينهم ولا يقطع مع هذا بان الذي ينقل عنه انه الخضر صاحب موسى بل هو خضر ذلك الزمان ويختلفون في صفته فمنهم من يراه شيخاً أو كهلاً أو شاباً وهو محمول على تغاير المرئي وزمانه والله اعلم(١) .

وقال البخاري وطائفة من أهل الحديث مات الخضر قبل انقضاء مائة سنة من الهجرة وذهب إلى ذلك أبو بكر بن العربي للحديث المروي عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا النبي ﷺ العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال : ((رأيتم ليلتكم هذه فان رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض احد))(٢) .

يريد من كان حياً معه في هذه المقالة أما اجتماعه بالنبي ﷺ وتعزيته لأهل البيت وهم مجتمعون لغسله ﷺ فروي من طريق أنهم يسمعون القول ولا يرون القائل فقال لهم علي رضي الله عنه هو الخضر قال : وذكر ابن أبي الدنيا من طريق مكحول عن انس اجتماع الياس النبي

(١) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة : ٢٦٤/٣ ، والانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية : ٣٠/١ .

(٢) صحيح البخاري : باب السمو في العلم ٥٥/١ رقم الحديث (٤١) ، والجامع لاحكام القرآن ٤١/١١.

بالنبي ﷺ [١] وإذ أجاز بقاء الياس إلى العهد النبوي جاز بقاء الخضر انتهى : وتعقبه أبو الخطاب بن دحية بان الطرق التي أشار إليها لم يصح منها شي ولا يثبت اجتماع الخضر مع احد من الأنبياء إلا مع موسى عليه السلام كما قصه الله من خبره قال وجميع ما ورد في حياته لا يصح منها شيء باتفاق أهل النقل وإنما يذكر ذلك من يروي الخبر ولا يذكر علته أما لكونه لا يعرفها وأما لوضوحها عند أهل الحديث قال وأما ما جاز من المشايخ فهو مما ينقم منه كيف يجوز لعاقل ان يلقى شخصاً لا يعرفه فيقول له أنا فلان فيصدقه ، قال وأما حديث التعزية الذي ذكره أبو عمر فهو موضوع رواه عبد الله بن المحرر عن يزيد الأصم عن علي رضي الله عنه وابن محرر متروك وهو الذي قال ابن المبارك في حقه كما اخرج مسلم في مقدمته صحيحه فلما رأيته كانت بعره أحب إليّ منه ففضل رؤية النجاسة على رؤيته[٢] .

ومن الأحاديث الصحيحة التي استدل بها العلماء على أن الخضر قد مات ، قوله ﷺ كما جاء في الصحيحين : ((وددنا ان موسى صبر حتى يقص علينا من أمرهما))[٣]

---

(١) ينظر : الهواتف : لابن ابي الدنيا عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان ابو بكر ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار النشر : مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط١ ، رقم الحديث (١٠٢) ٧٨/١ .

(٢) ينظر: صحيح مسلم: في مقدمته٢٧/١ باب بيان الاسناد من الدين وان الرواية لا تكون الا من الثقات، والموضوعات لابن الجوزي١٣٥/١ – ١٤٢، وشرح النووي على صحيح مسلم٥٧/١في المقدمة، والإصابة في تمييز الصحابة ٢٦٧/٣

(٣) صحيح البخاري : باب قوله تعالى ((فلما جاوزا قال لفتاه آتنا غدائنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا)) ١٧٥٧/٤ رقم الحديث (٤٤٥٠).

وهذا ما استدل به من زعم انه لم يكن حالة هذه المقالة موجوداً إذ لو كان موجود لأمكنه ان يصحبه بعض أكابر الصحابة فيرى منه نحـــواً مما رأى موسى ، وممن ذهب ان الخضر مات ، حيث نقل ابـــن القـــيم الجوزية عن علي بن موسى الرضا وعن محمد بن إسماعيل البخاري ان الخضر مات وان البخاري سئل عن حياة الخضر فأنكر ذلـــك واســـتدل بحديث رسول الله ﷺ (رأيتم ليلتكم هذه ....)[(١)] ، وهو عمدة من تمســـك بأنه مات وأنكر ان يكون باقياً [(٢)] وقال أبو حيان في تفســـيره الجمهـــور على ان الخضر صاحب موسى مات لأنه لو كان حياً لزمه المجيء إلى النبي محمد ﷺ والإيمان به وإتباعه ، وقد روي عن النبي ﷺ أيضاً ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أتباعي))[(٣)] وأشار إلى ان الخضر هو غير

(١) سبق تخريجه

(٢) ينظر : المنار المنيف في الحـــديث الصـــحيح والضـــعيف ٧٢/١ ، وروح المعـــاني ٣٢٠/١٥ .

(٣) مصنف ابن أبي شيبة : لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شـــيبة الكـــوفي (ت ٢٣٥ هـــ) تحقيق : كمال يوسف الحوت ، دار النشر ، مكتبـــة الرشـــد ، مدينـــة النشـــر ، الرياض ، سنة النشر (١٤٠٩ م)(ط ١ ، رقم الحديث (٢٦٤٢١) ٣١٢/٥ ، باب قولـــه تعالى : ((بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)). ومسند= =الإمام احمد بن حنبل أبـــو عبد الله الشيباني (ت ٢٤١) دار النشر: مؤسســـة قرطبـــة مصـــر والحـــديث بـــرقم (١٥١٩٥) ٣٨٧/٣ – مسند أبي سعيد الخدري وقال الحافظ في الفتح في سنده مجالـــد بن سعيد وهو لين ٥٢٥/١٣ ، وإرواء الغليل في تخريج أحاديث السبيل لمحمـــد بـــن ناصر الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٥هـــــ – ١٩٨٥م ، قـــال الحديث فيه مجالد ولكن لمجالد طرق أخرى في هذا الحديث فالحديث قوي بغيره وهو حديث حسن والله اعلم ٣٤/٦ .

صاحب موسى وقال بعضهم ان لكل زمان خضر وهي دعوى لا دليل عليها[١] .

ونقل أبو الحسين بن المنادي[٢] عن إبراهيم الحربي[٣] ، ان الخَضِر مات وبذلك جزم بن المنادي المذكور ، ونقل أيضاً عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال : ((أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض احد))[٤] .

وفي حديث آخر عن جابر بن عبد الله يقول : سمعت النبي ﷺ يقول قبل موته بشهر ((تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله واقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة))[٥] .

---

(١) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٢٩٩/٢ ، والزاهر النظر في أخبار الخضر : لشهاب الدين أبو الفضل احمد بن علي بن محمد بن علي بن محمود بن علي بن محمود بن حجر الكناني العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) مدينة النشر : جوغابائي ، ط ١ : ٨٧/١ ، والبحر المحيط ١٣٩/٦ .

(٢) هو ابو الحسن احمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن ابي داود من اهل بغداد وكان عالماً بالقراءات وله اكثر من مائة كتاب (ت٣٣٤هـ) . ينظر : الفهرست لمحمد بن اسحاق ابو الفرج النديم ، دار النشر : دار المعرفة ، بيروت ، سنة النشر (١٣٩٨هـ – ١٩٨٧م) ٥٨/١ .

(٣) هو ابو اسحاق ابراهيم بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي من اعلام المحدثين توفي في بغداد . ينظر : الاعلام للزركلي ٣٢/١ .

(٤) صحيح مسلم : رقم الحديث (٢٥٣٧) ١٩٦٥/٤ ، باب قوله ﷺ لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم .

(٥) صحيح مسلم : رقم الحديث (٢٥٣٨) ١٩٦٦/٤ ، باب قوله ﷺ لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفسها منفوسة اليوم

وقد ذكر ابن حجر وابن الجوزية عن ابن الجوزي انه ذكر عن يعلى بن الفراء الحنبلي[١] قال: سئل أصحابنا عن الخضر هل مات فقال نعم [٢] .

واستدل ابن الجوزي بأنه لو كان حياً مع ما ثبت انه كان في زمن موسى وقبل ذلك لكان قدر جسده مناسباً لأجساد أولئك ثم استدل بما أخرجه احمد من طريق مجالد عن الشعبي عن جابر ان رسول الله ﷺ قال : ((والذي نفسي بيده لو ان موسى كان حياً ما وسعه إلا ان يتبعني))[٣] قال : فإذا كان هذا في حق موسى كيف لم يتبعه الخضر إذ لو كان حياً فيصلي معه الجمعة والجماعة ويجاهد تحت رايته كما ثبت ان عيسى يصلي خلف إمام هذه الأمة واستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۧنَ ... ﴾[٤] .

---

(١) هو الامام الفقيه القاضي ابي يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء الحنبلي البغدادي . ينظر : سير اعلام النبلاء لشمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) ، تحقيق : شعيب الارناؤوط ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٩ ، سنة النشر ، (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م) ٦١٠/١٩ .

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة ، ٢٩٩/٢ ، والمنار المنيف في الصحيح والضعيف لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن القيم الجوزية ، تحقيق (عبد الفتاح أبو غدة) دار النشر : مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب (١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م) ط ٢ ، ١ ٧٢ .

(٣) سبق تخريجه

(٤) سورة آل عمران : من الآية ٨١ .

قال ابن عباس ما بعث الله نبياً إلا اخذ عليه الميثاق ان بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه[١] ، فلو كان الخضر موجودا في عهد الرسول محمد ﷺ لجاء إليه ونصره بيده ولسانه وقاتل تحت رايته ولكان من أعظم الأسباب في إيمان معظم أهل الكتاب الذين يعرفون قصته مع موسى وقال أبو الحسين بن المنادي : بحثت عن تعمير الخضر وهل هو باق أم لا فإذا أكثر المغفلين مغترون بأنه باق ومن اجلِّ ما روى في ذلك قال : والأحاديث مرفوعة في ذلك واهية السند إلى أهل الكتاب ، وقد تدخل على الثقات استغفالاً أو تعمداً[٢] وقد قال الله :

((وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفأن مت فهم الخالدون)) [٣] .

روى ابن الجوزي عن الحسن انه كان يذهب إلى ان الخضر مات[٤].

وروي عن البخاري انه سئل عن الخضر والياس هل هما في الأحياء فقال وكيف يكون ذلك وقد قال النبي ﷺ في آخر عمره (أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض)[٥] .

---

(١) ينظر : تفسير القرآن العظيم : ٣٧٩/١ .

(٢) ينظر : الموضوعات ١٤١/١ ، والإصابة في تميز الصحابة : ٣١٠/٢ ، والمنار الحنيف في الصحيح والضعيف ٧٣/١ .

(٣) سورة الأنبياء : الآية ٣٤ .

(٤) ينظر : زاد المسير في علم التفسير ١٦٨/٥ ، والموضوعات ١٤١/١ .

(٥) سبق تخريجه

واحتج ابن الجوزي أيضاً بما ثبت عن رسول الله ﷺ كما في الصحيح ان النبي ﷺ قال يوم بدر (اللهم ان تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض)[1] ولم يكن الخضر فيهم ولو كان يومئذ حياً لورد على هذا العموم فانه كان ممن يعبد الله قطعاً[2] .

واستدل غيره بقوله ﷺ: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وانه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون قالوا فما تأمرنا قال فوابيبعة الأول فالأول أعطوهم حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم)) [3] .

ونسب إلى ابن دحية القول وهو معترض بعيسى بن مريم فانه نبي قطعاً وثبت انه ينزل إلى الأرض في آخر الزمان ويحكم بشريعة النبي ﷺ فوجب حمل النفي على إنشاء النبوة لأحد من الناس لا على نفي وجود نبي كان نبئ قبل ذلك[4] .

وذهب الإمام النووي بقوله ان جمهور العلماء على انه حي موجود بين أظهرنا وذلك متفق عليه عند الصوفية وأهل الصلاح والمعرفة وحكاياتهم في رؤيته والاجتماع به والأخذ عنه وسؤاله وجوابه ووجوده في المواضع الشريفة ومواطن الخير أكثر من ان تحصر وأشهر من ان يستر .

---

(١) صحيح مسلم : رقم الحديث (١٦٧٣) ١٣٨٤/٣ باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم .

(٢) ينظر : المنار المنيف في الصحيح والضعيف ٦٨/١ .

(٣) صحيح البخاري : باب ما ذكر عن بني إسرائيل ١٢٧٣/٣ رقم الحديث (٣٢٦٨).

(٤) ينظر : الإصابة في تمييز الصحابة ٣١٠/٢ .

وقال الشيخ أبو بكر بن الصلاح هو حي عند جماهير العلماء والصالحين والعامة منهم في ذلك وإنما شذ بإنكاره بعض المحدثين قال النووي وقيل انه لا يموت إلا في آخر الزمان حين يرفع القرآن(١) .

قال الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (المستفاد من قصص القرآن الكريم) ، ذكر صاحب تفسير القاسمي ان الجمهور على ان الخضر مات لأنه لو كان حياً لزمه المجيء إلى النبي ﷺ لاسيما انه روي عن النبي ﷺ قوله : ((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتباعي)) (٢) ونقل هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية أنَّ الخضر الذي كان مع موسى عليه السلام مات ولو كان حياً على عهد الرسول ﷺ لوجب ان يأتي إلى النبي ﷺ ويجاهد معه (٣) فان الله فرض على كل نبي ان أدرك محمداً ﷺ ان يؤمن به ويجاهد معه قال تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾(٤).

وقال ابن عباس ﷺ : لم يبعث الله نبياً الأخذ عليه الميثاق على أمته لئن بعث محمد ﷺ وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرونه ولم يذكر احد

(١) ينظر : فتاوى ان الصلاح : ١/١٨٥ ، وشرح النووي على صحيح مسلم ١٥/١٣٥ ، باب فضائل الخضر .

(٢) سبق تخريجه

(٣) ينظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٧/١٨ .

(٤) سورة آل عمران : الآية ٨١ .

من الصحابة انه رأى الخضر ولا انه أتى إلى النبي ﷺ فان الصحابة كانوا اعلم واجل قدراً من ان يُلبِّس الشيطان عليهم فصار يشمر ويُلبِّس لمن جاء بعدهم ويقول أنا الخضر وإنما هو شيطان فالقول بموت الخضر هو الصحيح الذي يجب المصير إليه ولا نقول على ما سواه(١) .

## المطلب الثاني : أدلة المثبتين لحياة الخَضِر

بحثت في اغلب المصادر فوجدت أكثرهم يستدلون بأحاديث فيها ضعف أو وضع واغلب الأحاديث سأذكرها ولكني سأتجنب الموضوعة فلا قيمة لها ومن أراد مراجعتها فقد جمعها ابن الجوزي في الموضوعات(٢) ، أما الأحاديث الأخرى فسأوردها واعلق عليها .

ففي الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم فقال ((أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض احد))(٣) ، وفي الصحيح عن جابر بن عبد الله يقول سمعت النبي ﷺ يقول قبل موته بشهر : ((تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله واقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة تأتي على مائة سنة))(٤) .

---

(١) ينظر : المستفاد من قصص الأنبياء للدعوة والدعاة : ٣٨٣ ، ومحاسن التأويل : ٧٨/١١ .

(٢) ينظر : الموضوعات : ١٣٥/١ – ١٤٢ .

(٣) سبق تخريجه

(٤) سبق تخريجه

قال النووي في شرحه لهذا الحديث ان المراد بكل نفس منفوسة كانت تلك الليلة على الأرض لا تعيش بعدها أكثر من مائة سنة سواء قل أمرها قبل ذلك أم لا وليس فيه نفي عيش احد يوجد بعد تلك الليلة فوق مائة مائة سنة ومعنى نفس منفوسة : أي مولودة وفيه احتراز عن الملائكة ، وقد احتج بهذه الأحاديث من شذ من المحدثين فقال الخضر ميت والجمهور على حياته ويتأولون هذه الأحاديث على انه كان على البحر لا على الأرض أو أنها عام مخصوص ويقولون ان الخلق كلها تعيش على الأرض فالحديث لا يشمله وان هذا الحديث لا يستدل به على موت الخضر لان عيسى لم يمت والحديث لم يذكره والدجال حي ولم يذكره ولذلك لم يذكر الخضر(١).

والجواب على هذا ، ان النبي ﷺ ذكر الأرض وعيسى في السماء وأما الدجال نعم في الأرض فقد ثبت عن رسول الله ﷺ انه سيأتيه اجله كما في الأحاديث الشريفة:

وهو مستثنى من هذا الحديث ، والحديث لم يشمله وقد استدل الإمام البخاري بموت الخضر عليه السلام بهذا الحديث وآخر صحابي كان كما ذكر مسلم هو أبو الفضيل بن عامر حيث مات سنة (مائة) وقال (مات أبو الطفيل سنة مائة وكان آخر من مات من أصحاب الرسول ﷺ(٢).

---

(١) ينظر : شرح النووي على مسلم ٩٠/١٦ .

(٢) صحيح مسلم رقم الحديث (٢٣٤٠) ١٨٢٠/٤ باب كان النبي ﷺ ابيض مليح الوجه ، والإصابة في تمييز الصحابة ٢٦٥/٣ ، وفتح الباري ٥/٧ .

وقد ذكر الطبراني وغيره بسند ضعيف فيه مجاهيل كثير وكما ذكره أيضاً ابن كثير (رحمه الله) حدثنا بقية بن الوليد عن محمد بن زياد عن أبي إمامة ان النبي ﷺ قال : ((إلا أحدثكم عن الخضر قالوا بلى يا رسول الله قال بينما هو ذات يوم يمشي في سوق بني إسرائيل أبصر رجل مكاتب فقال تصدق عليّ بارك الله فيك فقال الخضر آمنت بالله ما شاء الله من احد يكون ما عندي شيء اعطيكه فقال المسكين أسألك بوجه الله لما تصدقت عليّ فاني نظرت السماحة في وجهك ورجوت البركة عندك فقال الخضر آمنت بالله ما عندي شيء اعطيكه إلا ان تأخذني فتبيعني فقال المسكين وهل يستقيم هذا قال نعم أقول لقد سألني بأمر عظيم إما إني لا أخيبك بوجه ربي يعني قال فقدمه إلى السوق فباعه بأربعمائة درهم فمكث عند المشتري زماناً لا يستعمله في شيء فقال له انك إنما اشتريت التماس خير عندي فأوصني يعمل قال اكره ان اشق عليك انك شيخ كبير ضعيف قال ليس يشق علي قال قم فانقل هذه الحجارة وكان لا ينقلها دون ستة نفر في يوم فخلى الرجل لبعض حاجته ثم انصرف وقد اقل الحجارة في ساعة قال أحسنت وأجملت وأطقت ما لم أرك تطيقه قال ثم عرض للرجل سفر فقال إني أحسبك أميناً فاخلفني في أهلي خلافة حسنة قال فأوصني بعمل قال إني اكره ان اشق عليك قال ليس يشق عليّ قال فاضرب من اللبن لبيتي حتى أقدم عليك قال فمر الرجل لسفره قال فرجع الرجل وقد تشيد بناؤه ، فقال أسألك بوجه الله ما سبيلك وما أمرك قال سألتني بوجه الله ووجه الله أوقعني في العبودية فقال الخضر سأخبرك من أنا ، أنا الخضر الذي سمعت به سألني مسكين صدقة فلم يكن عندي شيء أعطيه فسألني بوجه الله فأمكنته من رقبتي

فباعني وأخبرك انه من سئل بوجه الله فرد سائله وهو يقدر وقف يوم القيامة جلد ولا لحم له عظم يتقعقع فقال الرجل آمنت بالله شققت عليك يا نبي الله ولم اعلم قال لا بأس أحسنت واتقيت فقال الرجل بأبي أنت وأمي يا نبي الله احكم في أهلي ومالي بما شئت أو اختر فاخلي سبيلك قال أحب ان تخلي سبيلي فاعبد ربي فخلى سبيله فقال الخضر الحمد لله الذي أوثقني في العبودية ثم نجاني منها))(١) .

وهذا الحديث ليس فيه ما يثبت ان الخضر حي أيام بعثة الرسول ﷺ بل هناك الكثير من الأحاديث الموضوعة رواها ابن الجوزي في الموضوعات(٢) .

ومنها أيضا عن أبي زرعة عبد الله بن عبد الكريم الرازي (رحمه الله) يقول كنا بالأسحار إلى مجالس الحديث نسمع من الشيوخ فبينا أنا يوم من الأيام قد بكرت وكنت حدثاً إذ لقيني في بعض طرق الري في موضع سماه أبي : ونسيته رأيت شيخ مخضوب بالحناء فيما وقع لي فسلم عليّ فرددت عليه السلام فقال لي يا أبا زرعة سيكون لك شأن وذكر فاحذر ان تأتي أبواب الأمراء ثم مضى الشيخ ومضى لهذا الحديث دهر وسنين كثيرة وصرت شيخاً كبيراً ونسيت ما أوصاني به الشيخ وكنت ازور الأمراء وأغشى أبوابهم فبينما أنا يوماً ، وقد بكرت اطلب

---

(١) المعجم الكبير : لسليمان بن احمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ) تحقيق : حمد بن عبد المجيد السلفي ، دار النشر : مكتبة الزهراء ، مدينة النشر : الموصل ، سنة النشر (١٤٠٤ هـ – ١٩٨٣م) ط ٢ رقم الحديث (٧٥٣٠) ١١٣/٨، ومجمع الزوائد: ٢١٢/٨ وقال :رواه الطبراني ورجاله موثوقون إلا ان بقية بن الوليد مدلس

(٢) ينظر : الموضوعات لابن الجوزي ١٣٥/١ – ١٤٢ .

دار الأمير في حاجة عرضت لي إليه فإذا أنا بذلك الشيخ الخضب بعينه في ذلك الموضع فسلم عليّ كهيئته المغضب وقال لي الم أنهك عن أبواب الأمراء ان تغشاها ثم ولى عني فالتفت فلم أره وكــأن الأرض انشــقت فابتلعته فخيل إليّ انه الخضر فرجعت من وقتــي فلــم أزر أميــراً ولا غشيت بابه ولا سألته حاجة حتى تكون له الحاجة فيركب إليّ فربما أذنت له وربما لم آذن له على قدر ما ينفق(١) .

والجواب على هذا الكلام انه يحتمل جوابين :

**الأول** : ان قوله : لم أره بعد ذلك يحتمل انه لم يــره مــن بــاب الرؤية العينية ولكنه موجود .

**والثاني** : انه لم يره أي اختفى فلماذا تحمل احد الوجوه ونتــرك الآخر وهي من المسائل العقائدية التي تحتاج إلى دقة فــي الكــلام وإلا ضاعت كثير من الأمور الشرعية للأهواء في هذه المسائل .

## المطلب الثالث: أدلة النافين لحياة الخضر عليه السلام النقلية والعقلية

الأدلة من القران الكريم :

١ – قال تعالى ﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴾(٢) .

في هذه الآية القرآنية يبين الله تعالى مكانة النبي محمد ﷺ وما أكرمه من مميزات فهو خاتم الأنبياء والمرسلين وصــاحب الحــوض المــورود

---

(١) ينظر : تاريخ دمشق : ٣٣/٣٨ .

وسير أعلام النبلاء لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الــذهبي (ت ٧٤٨) تحقيق : شعيب الارناؤوط ، دار النشر : مؤسسة الرســالة ، بيــروت ، ط ٩ ، ســنة الطبع ، ١٤١٣ هــ – ١٩٩٣ م ، ٧٥/١٣ .

(٢) سورة الأنبياء : الآية : ٣٤ .

والشفاعة العظمى فهل من كانت هذه صفاته يبقى حياً أم يموت فمن باب أولى ان سيدنا الخضر يموت ولفظه (كل) عند أهل النحو تفيد العموم[١] قال تعالى ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[٢] .

فكل مخلوقات الله تموت إلا من استثناه الله في القران الكريم كعيسى عليه السلام الذي رفعه الله في السموات العلى وإبليس لعنه الله حيث اجل الله اجله إلى يوم القيامة ، وقد احتج الحافظ ابن كثير وجماعة من محققي أهل التفسير بهذه الآية القرآنية على ان الخضر قد مات فكيف يذكر الله أعداءه ومنهم إبليس لعنه الله بالقرآن الكريم وهو في جهنم يوم القيامة ولم يذكر الخضر انه اجله إلى يوم القيامة وهو من المقربين إلى الله تبارك وتعالى[٣] .

---

(١) ينظر : الأصول في النحو : لأبي بكر بن محمد ين سهل السراج النحوي البغدادي (ت ٣١٦ هـ) تحقيق : د. عبد الحسين الفتلي ، دار النشر/مؤسسة الرسالة ، بيروت ط ٣ ، سنة النشر (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨ م) ، ٢١/٢ ، هذه توابع الأسماء في إعرابها . والخصائص : لأبي عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق : محمد علي النجار ، دار النشر : عالم الكتب ، بيروت ٤٥٦/٢ ، باب القول على الفصل بين الكلام والقول .

(٢) سورة الرحمن : الآية ٢٦ .

(٣) ينظر : قصص الأنبياء لابن كثير ٢٣٩/٢ ، البداية والنهاية لابن كثير ٣٣٤/١ ، والتفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : د. وهبة بن مصطفى الزحيلي ، دار النشر : دار الفكر المعاصر ، دمشق ، ط٢ ، ٥٤/١٧ .

٢- قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[١] .

قال القرطبي في تفسيره : الرسول هنا محمد ﷺ أي : ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فاخذ الله ميثاق النبيين أجمعين ان يؤمنوا بمحمد ﷺ وان يتبعوه ويؤمنوا به وينصرونه إذا أدركوه وأمرهم ان يأخذوا بذلك الميثاق على أممهم[٢] وهنا لم يثبت بحديث لا صحيح ولا ضعيف ان الخضر عليه السلام جاء إلى النبي ﷺ واسلم بين يديه أو بايعه أو جاهد معه وقد اخذ الله هذا الميثاق لجميع أنبياءه ورسله ان يؤمنوا بخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ وبهذا احتج ابن الجوزي على موت الخضر عليه السلام [٣] .

---

(١) سورة آل عمران : الآية ٨١ .

(٢) ينظر الجامع لأحكام القران : لأبي عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١ هـ) تحقيق : هشام سمير البخاري دار النشر : دار عالم الكتب ، الرياض ، المملكة العربية السعودية (ط : ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م) ١٢٥/٤ .

(٣) ينظر : نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول : لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف (بابن قيم الجوزية) تحقيق : حسن السماعي سويدان ، دار النشر : دار القادري ، بيروت سنة النشر (١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م) ٦٢/١ فصل من الأحاديث الموضوعة أحاديث حياة الخضر عليه السلام ، والموضوعات لابن الجوزي ١٣٥/١ - ١٤٢ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٣٣٤/١ ، والمنار المنيف في الصحيح والضعيف : ٦٧/١.

٣- قال الله تعالى في قصة سيدنا نوح عليه السلام ﴿ وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ﴾[١].

قال ابن عباس لما خرج نوح من السفينة مات من معه من الرجال والنساء إلا ولده ونساءه فلذلك قال الله : ((وجعلنا ذريته هم الباقين)) ولو كان من ذريته لصعد إلى السفينة أو لنجي بعد ان رست السفينة بعد ان غرقت الأرض جميعا فلو كان حياً لهلك لأنه ليس من ذرية نوح ولذكره الله تبارك وتعالى بأنه ارتقى السفينة مع نوح[٢] .

٤- قوله تعالى على لسان موسى : ﴿ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾[٣] .

كيف يترك الخضر محبة موسى عليه السلام ثم يصاحب المرقة الخارجين من الشرع الذين لا يصلون ولا يزكون ولا يحضرون الجماعات ولا مجلس علم وكل منهم يقول قال لي الخضر أو جاءني الخضر أو التقيت بالخضر ثم قال كيف يفارق الكليم ويدور على صحبة جاهل لا يصحبه إلا شيطان رجيم سبحانك هذا بهتان عظيم[٤] .

**الأدلة على وفاة الخضر من السنة النبوية**

١- روى البخاري ومسلم ان النبي ﷺ قال قبل ان يموت بشهر واحد كما في رواية جابر بن عبد الله الأنصاري قال : قال ﷺ: ((أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض احد))[٥] .

---

(١) سورة الصافات : الآية ٧٧ .

(٢) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٩٠/١٥ .

(٣) سورة الكهف : من الآية ٧٨ .

(٤) ينظر : روح المعاني ٣٢١/١٥ .

(٥) سبق تخريجه

وفي لفظ آخر : ((تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله وأقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة))(١) .

والذين رَوو هذا الحديث قالوا ان الخلق يعيش على الأرض لا على البحر كما ذهب البعض وهذا تأويل بعيد عن النقص وقد استدل الإمام البخاري بهذا الحديث على موت سيدنا الخضر عليه السلام (٢) .

٢- في معركة بدر الكبرى نظر الرسول ﷺ إلى أصحابه وقد أصابهم الضعف وهم يتقاسمون التمرات فحزن عليهم ودعا الله قائلاً :

((اللهم ان تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض))(٣) .

وقد اتفق العلماء ان من كان من الصحابة يوم بدر ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً معروفون باسماءهم ، فإذا كان الخضر حياً فكيف يخاطب الرسول ربه بقوله : ((اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض)) فان الخضر حي وهو يعبد الله فمن هذا الحديث نستدل على ان الخضر عليه السلام قد مات .

قد يقول قائل : إنّ هناك من الأولياء والأتقياء شاهدوا ، واقسم لهم بعد ان رأوه حقيقة انه الخضر ، قد يكون هذا ولكن الشرع يؤخذ من القرآن والسنة النبوية وهل هذا اللقاء به يعتبر دليل والعياذ بالله فقد يتشبه الشيطان بإنسان وليس هذا فقط كما ذكرت الأحاديث بل انه يتشبه بالقطط السوداء والكلب نقول وهل يتشبه الشيطان بالإنسان .

---

(١) سبق تخريجه

(٢) ينظر : شرح النووي على مسلم ١٦/٩٠ .

(٣) صحيح مسلم : رقم الحديث (١٧٦٢) ٣/١٣٨٣ ، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم .

الجواب نعم والدليل على ذلك كما في صحيح البخاري : (عن أبي هريرة ﷺ وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان فأتاني آت فجعل يحثو من الطعام فأخذته وقلت والله لا رفعنك إلى رسول الله ﷺ قال إني محتاج وعليّ عيال ولي حاجة شديدة قال فخليت عنه فأصبحت فقال النبي ﷺ يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة قال قلت يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالاً فرجمته فخليت سبيله قال إما انه قد كذبك وسيعود فعرفت انه سيعود لقول رسول الله ﷺ انه سيعود فرصدته فجاء يحثو من الطعام فأخذته فقلت لارفعنك إلى رسول الله ﷺ قال دعني فاني محتاج وعلي عيالاً لا أعود فرحمته فخليت سبيله فأصبحت فقال لي رسول الله ﷺ يا أبا هريرة ما فعل أسيرك قلت يا رسول اله شكا حاجة شديدة وعيالاً فرحمته فخليت سبيله قال إما انه قد كذبك وسيعود فرصدته الثالثة فجاء يحثو من الطعام فأخذته فقلت لارفعنك إلى رسول الله وهذا آخر ثلاث مرات تزعم لا تعود ثم تعود قال دعني أعلمك كلمات ينفعنك الله بها قلت ما هو قال إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي (الله لا اله إلا هو الحي القيوم) حتى تختم الآية فانك لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنك شيطان حتى تصبح فخليت سبيله فأصبحت فقال لي رسول الله ﷺ ما فعل أسيرك البارحة قلت يا رسول الله زعم انه يعلمني كلمات ينفعني الله بها فخليت سبيله قال ما هي قلت قال لي إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي من أولها حتى تختم (الله لا اله إلا هو الحي القيوم) وقال لي لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنك شيطان حتى تصبح وكانوا احرص شيء على الخير فقال النبي ﷺ أما انه قد صدقك وهو

كذوب تعلم من تخاطب منذ ثلاثة ليال يا أبا هريرة قال : لا قـــال : ذاك شيطان)[١] .

فهذا الحديث يدل دلالة قاطعة ان الشيطان يأتي أحيانا بصفة آدمي على إنسان مؤمن بالله تبارك وتعالى ليخادعه فدليل ان بعض الصـــالحين رأى إنسان واخبره بأنه الخضر عليه السلام قد يكون شيطان والعياذ بالله .

وثم سائل يسأل ما دمتم قلتم ان الشيطان يتمثل ببني آدم فقد يتمثل بالرسول ﷺ في حياته وبعد مماته نقول :

ثبت في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قـــال : قـــال سول الله ﷺ : ((من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل في صورتي ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))[٢] .

أي رأى صورتي أي الرؤيـــة المناميـــة وليســـت الحقيقيـــة وان الشيطان لا يتمثل بي أي : لا يستطيع ان يصور نفسه كالرسول محمـــد ﷺ فإذا كان الشيطان لا يتمثل به في الرؤية المنامية فكـــذلك لا يتمثـــل مثل به في الرؤية الحقيقية .

وإما الدليل العقلي :

١- انه لو كان حياً ورآه الناس وهو قد مضى عليه آلاف السنوات فلماذا لم يذكره الله في كتابه العزيز وقد ذكر نوحاً عليه السلام الذي دعا قومه ألفاً إلا خمسين عاماً وجعلها من آيات ربوبية وقد يقول قائل ان القرآن لا يـــذكر كل شيء نقول مثل هذا الحديث لا يغفل عنه القرآن وحاش لله ولكـــن إذا

---

(١) صحيح البخاري : باب إذا وكل الرجل فترك شيئاً فأجازه الموكـــل فهـــو جـــائز وان اقرضه إلى اجل مسمى جاز ٨١٢/٢ رقم الحديث (٢١٨٧).

(٢) صحيح البخاري باب إثم من كذب على النبي ﷺ : ٥٢/١ ، رقم الحديث (١١٠).

لم يذكر في القرآن فلماذا لم يذكره الرسول ﷺ انه حي وان الناس يروه حقيقة بل ان السنة خلت حتى عن ذكر عمره(١) .

٢- إذا كان الخضر من صلب آدم لماذا لم يذكر انه ركب السفينة مع سيدنا نوح وان الذين ركبوا في السفينة كما دلت الآية قد ماتوا(٢) كما في قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ﴾(٣) .

٣- إذا كان حياً لماذا لم يأتي إلى حضرة الرسول ﷺ ويسلم بين يديه أو يصلي معه جماعة أو يجاهد معه في سبيل الله(٤) وقد خاطبه ربه بقوله : ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾(٥) .

أليس الخضر من الناس .

وبعد هذا العرض أقول اجمع أكثر أهل العلم ومنهم الإمام أبو إسحاق الحربي والإمام احمد بن حنبل وأبو الحسين بن المنادي والإمام البخاري وابن الجوزي وابن كثير وابن تيمية وكذا الإمام الحافظ ابن حجر على ان الخضر عليه السلام مات والله اعلم(٦) . والذي اميل اليه والله اعلم ان الخضر عليه السلام مات كما ذهب الى ذلك الإمام البخاري وجمهور العلماء

---

(١) ينظر : المنار المنيف في الصحيح والضعيف : ٦٩/١ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : ٦٩/١ .

(٣) سورة الصافات : الآية ٧٧ .

(٤) ينظر : المنار المنيف في الصحيح والضعيف : ٦٩/١ .

(٥) سورة الأعراف : من الآية ١٥٨ .

(٦) ينظر: الموضوعات لابن الجوزي ١٣٥/١ – ١٤٢ ، وشرح النووي على صحيح مسلم ٥٧/١ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية١٨/٢٧، والمنار المنيف في الصحيح والضعيف ٧٢/١ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٣٣٤/١ ، والإصابة في تمييز الصحابة ٢٦٧/٣ .

# المبحث الرابع
# التوجيهات التربوية في قصة الخضر مع موسى عليهما السلام

## المطلب الأول : آداب التعلم

ان الآيات التي سجلت هذا الحوار الجميل بين موسى والخضر عليهما السلام ، فيها فائدة عظيمة وجليلة وخاصة من ناحية العلم ، الذي كان صاحب اللواء فيه هو الخضر عليه السلام ويتبعه سيدنا موسى صاحب التوراة ، كليم الله عليه السلام ليتعلم مما علمه الله تعالى وأثره به دونه فما أورد الله تعالى قصص الأنبياء ليسمر بها الناس ، ولكن ليشمر الخلق لتدبرها واقتباس أنوارها ومنافعها عاجلاً وآجلاً(١) .

وهناك آداب ننقلها كما ذكرها الفخر الرازي :

**أولا** : ان موسى جعل نفسه تبعاً له لأنه قال (هل اتبعك) .

**ثانياً** : انه استأذن في إثبات هذه التبعية ، فانه قال : هل تأذن لي ان اجعل نفسي تبعاً لك وهذه مبالغة عظيمة .

**ثالثاً** : انه قال (على ان تعلمنِ) وهذا إقرار على نفسه بأنه طالب علم وعلى أستاذه بالعلم .

**رابعاً** : انه قال (مما علمت) وصيغة (من) للتبعيض ، فطلب منه تعليم بعض ما علمه الله وهذا أيضا مشعر بالتواضع ، كأنه يقول : لا اطلب منك ان تجعلني مساوياً في العلم لك ، بل اطلب منك العلم ان

(١) الانتصاف ، حاشية على الكشاف : للعلامة : احمد بن محمد ، المعروف بابن المنير ، مطبوعة مع تفسير الكشاف ، دار النشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ، سنة الطبع (١٤٠٧ هـ) ٧٣٢/٢ .

تعطيني جزاً من أجزاء علمك ، كما يطلب الفقير من الغني ان يدفع إليه جزءاً من أجزاء ماله .

**خامساً** : ان قوله (مما علمت) اعتراف بان الله علمه ذلك العلم .

**سادساً** : قوله (رشدا) طلب منه الرشاد والهداية ، والإرشاد الأمر الذي لو لم يحصل لحصلت الغواية والضلال .

**سابعاً** : قوله : (تعلمن مما علمت) معناه انه طلب منه ان يعامله بمثل ما عامله الله به وفيه إشعار بأنه : يكون أنعامك عليّ عند هذا التعليم شبيهاً بأنعام الله تعالى عليك في هذا التعليم ، ولهذا قيل : أنا عبد من تعلمت منه حرفاً .

**ثامناً** : المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الخير ، لأجل كونه فعلاً لذلك الغير لكننا إذا قلنا : لا اله إلا الله ، كما كان يقولها يهود من قبلنا فليس معناه إننا تابعون لهم ذلك لأننا لا نقول هذه الكلمة لأجل أنهم قالوها ، بل نقولها لقيام الدليل على انه يجب ذكرها ، اما إذا أتينا بهذه الصلوات الخمس على موافقة فعل الرسول ﷺ فإنها أتينا بها لأجل انه عليه السلام أتى بها، لا جرم كنا متابعين في فعل هذه الصلوات لرسول الله ﷺ إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (هل اتبعك) يدل على انه يأتي بمثل أفعال الأستاذ لمجرد كون ذلك أستاذ آتياً بها ، وهذا يدل على ان المتعلم يجب عليه في أول الأمر التسليم وترك المنازعة والاعتراض .

**تاسعاً** : قوله (اتبعك) يدل على طلب متابعته مطلقاً في جميع الأمور ، غير مقيد بشيء دون شيء .

**عاشراً** : ثبت بالاختبار ان الخضر عرف أولا انه نبي بني إسرائيل ، وانه هو موسى صاحب التوراة ، وهو الرجل الذي كلمه الله

عز وجل من غير واسطة ، وخصه بالمعجزات القاهرة الباهرة ثم انه عليه السلام مع هذه المناصب الرفيعة والدرجات العالية الشريفة ، أتى بهذه الأنواع الكثيرة من التواضع وذلك يدل على كونه عليه السلام آتياً في طلب العلم بأعظم أنواع المبالغة ، وهذا هو اللائق به ، لان كل من كانت إحاطته بالعلوم أكثر كان علمه بما فيها من البهجة والسعادة أكثر ، فكان طلبه لها اشد ، وكان تعظيمه لأرباب العلم أكمل واشد .

**حادي عشر** : انه قال (هل اتبعك على ان تعلمن) فاثبت كونه تبعاً له أولا ، ثم طلب ثانياً ان يعلمه ، وهذا منهى ابتداء بالخدمة ثم في المرتبة الثانية منه التعليم .

**ثاني عشر** : انه قال (هل اتبعك على ان تعلمن) فلم يطلب على تلك المتابعة على التعليم شيئاً ، كأنه قال : لا اطلب منك على هذه المتابعة المال والجاه ولا غرض لي إلا طلب العلم[١] .

## المطلب الثاني : في قصة الخضر تحد للتفكير المادي

ان هذه القصة وما تشمل عليه من روح ومعنى ، تتحدى التفكير المادي الذي يلح على ان الحياة التي فهمها الإنسان ، وعلى ان هذا الكون هو الذي أحاط به علماً ، وان ليست الحقيقة إلا مما تترائى للعيون وان الظواهر هي التي يصح عليها الحكم وان الإنسان يستحق إدارة هذا العالم ويخول حق التشريع ، فقد اكتمل عقلاً وعلماً ودراسة ، وبلغ إلى غوار

(١) ينظر : التفسير الكبير : للعلامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (٦٠٤) ، دار النشر : دار الكتب العلمية – مدينة النشر ، بيروت ، ط ١ ، سنة النشر (١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م) ١٢٨/٢١ – ١٢٩ .

الحقيقة ، وأعماق العلم ، وحقائق الكون ... لقد قامت الفلسفات المادية على هذا الأساس وقد قامت الحضارة العصرية على هذا التفكير وهذه العقيدة ، وسورة الكهف بعامة محتوياتها ومختلف آياتها ، وقصة موسى والخضر بصفة خاصة : تنقض هذا الأساس وتهدم هذا البناء ، وتنتهي القصة بقول الخضر لموسى (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) والتأويل في اصطلاح القرآن هو الحقيقة ، وهذا يتعجل الإنسان وينكر ويخطئ ، حتى تتجلى له الحقيقة ويأتي التأويل[1] . يقول الشعراوي – رحمه الله – في تفسير قوله تعالى ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[2] إن هذا القول للجدار قول على الحقيقة وليس عل المجاز فهذه المخلوقات لها احساس ولها بكاء وتحزن لفقد الاحبة وهي تتحدى التفكير الظاهري للاشياء وان الحقيقة هي ما تراه العيون فقط ، فقد ورد عن خير البشر ﷺ قوله : (إني لأعرف حجر بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن) [3] وهو الذي حن اليه الجذع عندما فارقه بقول جابر بن عبد الله قال : (كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل فكان النبي ﷺ اذا خطب يقوم الى جذع منها فلما صنع له المنبر كان عليه فسمعنا لذلك الجذع صوتا كصوت العشار حتى جاء النبي ﷺ

(١) الصراع بين الإيمان والمادية (تأملات في سورة الكهف) ، أبو الحسن علي الحسني الندوي ٩٨ – ٩٩ .

(٢) سورة الكهف : من الآية ٧٧ .

(٣) صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه ١٧٨٢/٤ ، رقم الحديث (٢٢٧٧) .

فوضع يده عليها فسكنت) [١] وهو الذي سمع تسبيح الحصى بيده ، ومن العلماء اليوم من يبحث عن لغة الاسماك ولغة الطير ولغة الوطواط التي أخذوا منها فكرة الرادار ، بل توصلوا الى ان الحيوان يستشعر بالخطر اذا وقع كالحمار الذي يشعر بالزلزال وتفر الحمير قبل وقوعه مباشرة ، إذن فلهم وسائل ادراك ولغة يتفاهمون بها ولهم منطق يعبرون به [٢] قال تعالى ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[٣] .

---

(١) صحيح البخاري ، باب علامات النبوة في الاسلام ١٣١٤/٣ رقم الحديث (٣٣٩٢) .

(٢) ينظر : شرح النووي على مسلم ١٤٠/٩ ، باب فضل المدينة ، وتفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ) ٢٢٠١ .

(٣) سورة ق : الآية ٣٧ .

# الخاتمة

بعد هذه الجولة العلمية مع الخضر عليه السلام فقد توصلت إلى النتائج الآتية :

١. في الدراسة دلالة على أن عدم ذكر اسم الخضر في القرآن الكريم يتناسب مع الشخصية المعنوية التي يمثلها .
٢. في الدراسة دلالة على أن الحكمة الإلهية لا ترتب النتائج المحفوظة على المقدمات المنظورة .
٣. أشارت الدراسة أن الخضر هو لقب اشتهر به لأنه أن جلس على الأرض الجرداء اخضر ما حوله كما ورد ذلك في صحيح البخاري
٤. رجحت الدراسة أن اسمه الحقيقي (بليا بن ملكا) كما ذهب إلى ذلك النووي والآلوسي.
٥. رجحت الدراسة أن سيدنا الخضر نبي وليس ولي أو ملك من الملائكة لان الله تعالى فتح عليه أبواب العلم الباطني أكثر من سيدنا موسى عليه السلام فلا يتصور ذلك إلا لنبي والله اعلم .
٦. توصل الباحث من خلال الادلة الصحيحة أن الخضر عليه السلام ميت لما صح عن النبي ﷺ انه قال : (تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله وأقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة) .
٧. في الدراسة دلالة على شرط الصحبة الامارة على ان يكون احدهم أميراً والثاني تابعاً بدلالة قوله تعالى ﴿ قَالَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرٗا وَلَآ أَعۡصِي لَكَ أَمۡرٗا ﴾ .

٨. في الدراسة اشارة الى ان النسيان من الله تعالى ولكن ينسب النسيان الى الشيطان مجازاً تأدبا عن نسبتها الى الله بدلالة قوله تعالى ﴿ **وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا** ﴾ .

٩. في الدراسة اشارة الى تقديم المصلحة الكبرى على المصلحة الصغرى نحو افساد بعض المال اذا كان في ذلك اصلاح لمعظمه .

١٠. في الدراسة اشارة الى ضرورة الالتزام بالعهود والمواثيق التي يتفقان عليها وتقديم الاعتذار عند المخالفة بدلالة قوله تعالى ﴿ **قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾** ﴾ .

١١. في الدراسة دلالة على ان الانبياء لا يسكتون على منكر يحدث امامهم لان السكوت على هذا الفعل اقرار له ولهذا سأل سيدنا موسى الخضر عن ثقب السفينة واقامة الجدار وقتل الغلام حتى لا يكون اقرار منه عليه السلام لهذا الفعل والله اعلم .

# المصادر والمراجع


## • القرآن الكريم

١. الابانة لعلي بن اسماعيل بن ابي بشر الاشعري ابو الحسن ، تحقيق : د. فوقية حسين محمود ، دار النشر : دار الانصار ، القاهرة ، ط١.
٢. أبجد العلوم : لصديق بن حسين القنوجي ، (ت ١٣٠٧ هـ) تحقيق : عبد الجبار زكار ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، مدينة النشر : بيروت – سنة النشر (١٩٧٨م) .
٣. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم : لأبي السعود محمد بن محمد العادي (ت ٩٥١ هـ) دار النشر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث السبيل : لمحمد بن ناصر الألباني ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، سنة الطبع : ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
٥. الإصابة في تمييز الصحابة : لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢ هـ) تحقيق : علي محمد البجاوي ، ط ١ ، سنة النشر (١٤١٢ هـ) دار النشر : دار الجليل ، بيروت
٦. الأصول في النحو : لأبي بكر محمد بن سهل السراج النحوي البغدادي (ت ٣١٦هـ) تحقيق : د . عبد الحسين الفتلي ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٣ ، سنة النشر (١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م) .
٧. الاعلام : لخير الدين بن محمود بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ) ، دار النشر : دار المعلمين ، ط٥ ، سنة النشر ٢٠٠٢م
٨. الانتصاف حاشية على الكشاف للعلامة احمد بن محمد ، المعروف بابن المنير ، مطبوعة مع تفسير الكشاف ، دار النشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ، سنة الطبع (١٤٧٠ هـ) .
٩. الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية : للعلامة عبد الوهاب الشعراني(ت٩٧٣هـ) ، تحقيق : طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي ، دار النشر : مكتبة المعارف ، بيروت ، سنة النشر (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

١٠.بحر العلوم : لصديق بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧) تحقيق : عبد الجبار زكار ، دار النشر ، دار الكتب العلمية ، مدينة النشر : بيروت ، سنة النشر (١٩٧٨ م) .

١١.البحر المحيط : لمحمد بن يوسف الشهير بابي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تحقيق : الشيخ : عادل عبد الموجود ، والشيخ : علي محمد معوض ، وشارك في التحقيق : د . زكريا عبد المجيد النوقي ، و د. احمد النجولي الجمل ، دار النشر ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، سنة النشر (١٤٢٢هـ – ٢٠٠١ م)

١٢.البداية والنهاية : لإسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي أبو الفداء (ت٧٧٤هـ) دار النشر : مكتبة المعارف ، بيروت .

١٣.بغية الوعاة : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار النشر : المكتبة العصرية ، مدينة النشر لبنان ، صيدا بغية الوعاة : لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار النشر : المكتبة العصرية ، مدينة النشر لبنان ، صيدا .

١٤.البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة : لمحمد بن يعقوب الفيروز ابادي ، تحقيق : محمد المصري ، دار النشر : جمعية احياء التراث الاسلامي ، الكويت ، سنة النشر ، ١٤٠٧هـ ، ط١.

١٥.تاريخ الطبري : لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٥٣١ هـ) دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت .

١٦.تاريخ بغداد : لاحمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت تاريخ بغداد : لاحمد بن علي ابو بكر الخطيب البغدادي ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت

١٧.تاريخ دمشق : هو الإمام الحافظ علي بن الحسن ابن هبة الله عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ) تحقيق : علي شيري ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

١٨.تحفة الاحوذي : لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ) دار الكتب العلمية ، مدينة النشر : بيروت .

١٩.تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام ، لمحمد بن ناصر الألباني ، دار النشر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

٢٠.تدريب الراوي : لعبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي (ت٩١١هـ) ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار النشر : مكتبة الرياض الحديثة ، مدينة النشر ، الرياض .

٢١.التعاريف : لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٣١هـ) تحقيق : د . محمد رضوان الداية : دار النشر : بيروت ، دمشق ، ط ١ ، سنة النشر(١٤١٠هـ) .

٢٢.التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تحقيق : إبراهيم الابياري ، دار النشر : دار الكتاب العربي ، مدينة النشر ، بيروت ، ط ١ ، سنة النشر ١٤٠٥هـ .

٢٣.تفسير أبي السعود ، المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) لأبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٢٤.تفسير السلمي : لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الازدي السلمي (ت٤١٢ هـ) تحقيق : سيد عمران ، دار النشر : دار الكتب العلمية مدينة النشر : بيروت ، ط ١ ، سنة النشر : (١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م) .

٢٥.تفسير القرآن العظيم : لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (ت ٧٧٤ هـ) دار النشر ، دار الفكر ، بيروت ، سنة النشر (١٤٠١هـ).

٢٦.التفسير الكبير : للعلامة فخر الدين محمد عمر التميمي الرازي الشافعي (٦٠٤هـ) دار النشر : دار الكتب العلمية ، مدينة النشر ، بيروت ، ط ١ ، سنة النشر (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٠ م) .

٢٧.تفسير روح البيان : لإسماعيل حقي بن مصطفى الاستانبولي الحنفي الخلوتي (ت ١١٢٧ هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي .

٢٨.التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : د. وهبة بن مصطفى الزحيلي ، دار النشر : دار الفكر المعاصر ، دمشق ، ط٢ .

٢٩.تفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ) .

٣٠.تهذيب الأسماء واللغات : للإمام العلامة : أبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي _ (ت ٦٧٦ هـ) صححه وخرج أحاديثه : عادل مرشد ، وعامر عضبان ، دار الرسالة العالمية ، سنة النشر (١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م) .

٣١.التوقيف على مهمات التعاريف ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ) تحقيق : د. محمد رضوان الداية ، دار النشر : دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دمشق ، سنة النشر ١٤١٠هـ .
٣٢.التيسير بشرح الجامع الصحيح : للإمام الحافظ : زين الدين عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١ هـ) دار النشر : مكتبة الإمام الشافعي ، الرياض ، ط٣ ، سنة النشر (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)
٣٣.الثقات لمحمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي ، تحقيق : السيد شرف الدين احمد ، دار النشر : دار الفكر ، ط١ ، سنة النشر (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)
٣٤.الجامع لأحكام القرآن : لأبي عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخسزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١ هـ) تحقيق : هشام سمير البخاري دار النشر : دار عالم الكتب ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، سنة النشر (١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م) .
٣٥.الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) تحقيق : محمد علي النجار دار النشر عالم الكتب ، بيروت .
٣٦.الخضر بين الواقع والتهويل : دراسة حديثة تحليلية مقارنة على ضوء القرآن والسنة والتأريخ : لمحمد بن خير رمضان يوسف ، دار النشر ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية ، بيروت ، ط٣ ، سنة النشر : ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
٣٧.الرسالة اللدنية للامام الغزالي ، دار النشر : مكتبة الجندي ، مصر .
٣٨.الرسالة القشيرية في علم التصوف : للإمام العالم الجامع بين الشريعة والحقيقة أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وعليها حواشي : شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ٤٦٥) دار النشر : مكتبة ومطبعة : محمد علي صبيح وأولاده ، الأزهر بمصر .
٣٩.الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة : لمحمد بن جعفر الكتاني ، تحقيق : محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني ، دار النشر : دار البشائر الاسلامية ، بيروت ، ط٤ ، سنة الطبع (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) .
٤٠.روح المعاني : للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي (ت ١٢٧٠ هـ) دار النشر ، دار إحياء التراث العربي ، مدينة النشر : بيروت .

٤١.زاد المسير في علم التفسير : لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ) ، دار النشر : المكتب الاسلامي ، بيروت ، ط٣ ، سنة النشر ١٤٠٤هـ .

٤٢.الزاهر النظر في أخبار الخضر : لشهاب الدين أبو الفضل احمد بن علي بن محمد بن علي بن محمود بن حجر الكناني العسقلاني (ت٨٥٢هـ) تحقيق : صلاح مقبول احمد ، دار النشر : مجمع البحوث الإسلامية ، مدينة النشر : جوغابائي ، ط ١ .

٤٣.الزاهر في معاني كلمات الناس : لابي بكر محمد بن القاسم الانباري ، تحقيق : د. حاتم صالح الضامن ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، سنة النشر (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) .

٤٤.سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ) تحقيق : احمد شاكر وآخرون ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ٠

٤٥.سير أعلام النبلاء : لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) تحقيق : شعيب الارناؤوط ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٩ ، سنة الطبع ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .

٤٦.شرح النووي على صحيح مسلم : لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٢ سنة النشر (١٣٩٢هـ) .

٤٧.شرح العقيدة الطحاوية لابن ابي العز الحنفي ، دار النشر : المكتب الاسلامي ، بيروت ، سنة النشر ١٣٩١هـ ، ط٤ .

٤٨.شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : لصدر الدين علي بن علي بن محمد بن ابي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) تحقيق : احمد شاكر ، دار النشر : وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد ، السعودية ، ط١ ، سنة النشر ١٤١٨هـ

٤٩.صحيح ابن حبان بترتيب ابن بليان : لمحمد ببن احمد أبو حاتم التميمي البستي : تحقيق : شعيب الارناؤوط والأحاديث مذيلة بتحقيقه ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، سنة النشر (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م).

٥٠.صحيح البخاري : لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ) تحقيق د . مصطفى ديب البغا ، دار النشر دار ابن كثير ، ط ٣ سنة النشر (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م) .
٥١.صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ) تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت
٥٢.الصراع بين الإيمان والمادية (تأملات في سورة الكهف) أبو الحسن علي الحسني الندوي .
٥٣.الصفدية : لاحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، دار النشر : دار الفضيلة ، الرياض ، سنة النشر (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م) .
٥٤.طبقات المفسرين للداوودي لاحمد بن احمد الادنوي ، تحقيق : سليمان بن صالح الغزي ، دار النشر : مكتبة العلوم والحكم ، السعودية ، ط١ ، سنة النشر (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م) .
٥٥.عمدة القاري : لبدر الدين محمود بن احمد العيني (ت ٨٥٥ هـ) دار النشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
٥٦.العين : للخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) ، دار النشر ، دار ومكتبة الهلال . د.ت .
٥٧.فتاوى ابن الصلاح : الإمام الحافظ شيخ الإسلام تقي الدين أبو عمرو عثمان بن المفتي صلاح عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الموصلي الشافعي (ت ٦٤٣ هـ) .
٥٨.فتح الباري شرح صحيح البخاري : لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ) تحقيق : محب الدين الخطيب ، دار النشر : دار عرفة ، مدينة النشر ، بيروت .
٥٩.الفهرست لمحمد بن اسحاق ابو الفرج النديم ، دار النشر : دار المعرفة ، بيروت ، سنة النشر (١٣٩٨هـ - ١٩٨٧م) .
٦٠.في ظلال القرآن : لسيد قطب إبراهيم ، دار النشر : دار الشروق ، د.ت .

٦١.قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة : لشيخ الاسلام بن تيمية ، تحقيق : ربيع هادي عمير المدخلي ، دار النشر : مكتبة الفرقان ، عجمان ، ط١ ، سنة النشر (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)
٦٢.قصص الأنبياء : للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد الواحد ، دار النشر : دار الكتب الحديثة ، ط١ ، سنة النشر : ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م .
٦٣.كتاب الكليات : لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) تحقيق : عدنان درويش ، ومحمد المصري ، دار النشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، سنة النشر (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م).
٦٤.كنز العمال : لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥هـ) تحقيق : محمود عمر الدمياطي ، دار النشر : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، سنة الطبع (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م) .
٦٥.مجمع الزوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) دار النشر : دار الريان للتراث ، دار الكتب القاهرة ، بيروت ، سنة النشر : (١٤٠٧هـ).
٦٦.مجموع الفتاوى : لتقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ) ، تحقيق : انور الباز ، وعامر الجزار ، دار النشر : دار الوفاء ، ط٣ ، سنة النشر (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م) .
٦٧.محاسن التأويل : لعلامة الشام : محمد جمال الدين القاسمي : حققه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت ، ط ٢ ، سنة الطبع (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤م) .
٦٨.مدارك التنزيل وحقائق التأويل المشهور بـ (تفسير النفسي) : لأبي البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي (ت ٧١٠هـ) تحقيق : الشيخ : مروان محمد الشعار ، دار النشر : دار النفائس ، بيروت، سنة النشر (٢٠٠٥ م)
٦٩.المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، سنة النشر : ١٤١١هـ - ١٩٩٠ م .
٧٠.المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة : للدكتور عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة .

٧١.مسند الإمام احمد : للإمام احمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت ٢٤١هــ) دار النشر مؤسسة قرطبة ، مصر .
٧٢.مصنف ابن أبي شيبة : لأبي بكر عبد الله بن محمد بــن أبــي شــيبة الكــوفي (ت٢٣٥هــ) ، تحقيق : كمال يوسف الحوت ، دار النشر : مكتبة الرشد ، مدينة النشر ، الرياض ، ط ١ ، سنة النشر ١٤٠٩ هــ .
٧٣.معالم التنزيل لمحيي السنة ، ابو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هــ) ، تحقيق محمد بن عبد الله النمر و عثمان جمعة ، وسليمان مســلم الحــرش ، دار النشر : دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط٤ ، سنة النشر (١٤١٧هــ - ١٩٩٧م) .
٧٤.المعجم الكبير : لسليمان بن احمد بن أيوب أبو القاسم الطبرانــي (ت٣٦٠هــــ) تحقيق حمد بن عبد المجيد السلفي ، دار النشر : مكتبة الزهراء ، مدينة النشــر : الموصل ، ط ٢ ، سنه النشر (١٤٠٤ هــ - ١٩٨٣ م).
٧٥.معجم مقاليد العلوم : لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين الســيوطي (ت ٩١١ هــ) تحقيق : أ . د . محمد إبراهيم عبادة ، دار النشر : مكتبة الآداب ، ط ١ ، مدينة النشر ، القاهرة – مصر ، سنة النشر (١٤٢٤ هــ - ٢٠٠٤ م) .
٧٦.المغرب في ترتيب المعرب : لابي الفتوح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز (ت٦١٠هــ) تحقيق : محمود فاخوري وعبد الحميد مختار ، دار النشر : مكتبة اسامة بن زيد ، حلب ، ط١ ، سنة الطبع ١٩٧٩م .
٧٧.المنار المنيف في الصحيح والضعيف : لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعــي أبــو عبد الله المشهور بابن القيم الجوية (ت٧٥١هــ) . تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، دار النشر : مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط ٢ ، سنة الطبع (١٤٠٣هــ - ١٩٨٣م).
٧٨.الموضوعات : للعلامة الإمام أبو الفرج عبد الرحمن علي بن محمــد القرشــي المشهور بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هــ) تحقيق توفيق حمدان ، دار النشــر ، دار الكتب العلمية ، مدينة النشــر ، بيــروت ، ط ١ ســنة النشــر (١٤١٥هـــ - ١٩٩٥م).

٧٩.نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول : لمحمد بن أبي بكــر أيــوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية : تحقيق حسن السماعي سويدان دار النشر : دار القادري ، بيروت سنة النشر (١٤١١هـــ - ١٩٩٠ م).
٨٠.النكت والعيون المشهور بتفسير الماوردي : لأبي الحسن علي بن محمد بن خبيب الماوردي البصري (ت ٤٥٠ هــ) تحقيق : السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم ، دار النشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .
٨١.هدية العارفين من اسماء المؤلفين وآثار المصنفين : لاسماعيل باشا البغــدادي ، دار النشر : وكالة المعارف الجديدة في مطبعتها البهية ، استانبول ، سنة النشر : ١٩٥١م ، ودار احياء التراث العربي ، بيروت .
٨٢.الهواتف : لابن ابي الدنيا عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان ابو بكر ، تحقيق : مصطف عبد القادر عطا ، دار النشر : مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط١ .
٨٣.وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان : لابي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر بن خلكان ، تحقيق : احسان عباس ، دار النشر : دار صادر ، بيروت

# البنية الاستعارية المحايدة بين الترشيح والتجريد في ديوان المتنبي

أ. م. د. عباس حميد السامرائي

كلية التربية للبنات ـ جامعة الأنبار

بسم الله الرحمن الرحيم

**توطئة:**

الاستعارة فن بعيد نجمه، وبحر عميق غوره، لا يتمكن من ركوبه والغوص فيه إلاَّ من ارتاد ذلك واعتاد عليه، حتى وطنته نفسه، وصار يجد له في نفسه هوًى ولذة ونسبًا وصهرًا. وهذا شأن أرباب البيان، وصنّاع الأدب، وأساتذة البلاغة، والمفلقين المهرة من الشعراء، فهؤلاء كلهم رضعوا من أثداء الفصاحة، ونهلوا من كؤوس البيان، حتى علقتها نفوسهم، وصارت لهم ديدنًا ومذهبًا، فدقَّت المعاني عندهم حتى تناسوا في استعاراتهم التشبيه، وإن كانت الاستعارة تعتمد على علاقة المشابهة. فمن المعاني ما يحتاج لبيانها إلى تأمل طرفي الاستعارة ووجه الشبه المنتزع منهما، لإظهار ما دقَّ من معانٍ قد تكون جديدة أو بديعة. فالاستعارة البليغة تثوّر المعنى وتصوره في الذهن عن وعي وشعور صادق دون تمحّل وقسر. ولا يقتصر النظر إلى الاستعارة بين طرفيها، فإن فكر الأديب المنشئ وخياله يسمحان له برسم صور استعارية خارج طرفي الاستعارة لسببين:

الأول: إن التشبيه الذي هو قاعدة الاستعارة ليس له ما يحده خيالا وفكرًا في التصوير، وخلق صور جديدة إلاّ خروج الكلام عما تسمح به أصول التشبيه غير المبتسرة، وإمكانات البلاغة، وطاقات اللغة الحية التي لا تموت، وإنما تبقى تتحرك في رحم الزمان حتى يولد منها مع كل جيل أدبٌ جديدٌ، ولابد لهذا الجديد أن يقدم من البديع الكثير؛ فإذا ما رحل المبدعون يبقى أدبهم حيًّا تتوارثه الأجيال.

والسبب الآخر: إن الصورة الاستعارية التي تبدأ من داخل الطرفين قد تمتد إلى خارجهما ترشيحًا أو تجريدًا أو جمعًا بين الترشيح والتجريد. فإن إسقاط أحد طرفي الاستعارة وتعويضه بألفاظ من المجاز، يعطي للمنشئ الحرية الواسعة في الاختيار والتصوير إلى ما بعد الطرفين؛ لما للمعجم العربي من غزارة ألفاظ يمكن تحويلها إلى مجاز مثير فعّال في البناء والتصوير.

فإذا اقترن اللفظ المستعار بملائم المستعار منه – المشبه به– كان هذا ترشيحًا للاستعارة، نحو: ((رأيت أسدًا دامي الأنياب، طويل البراثن)) فترشيح استعارة الأسد بهذه الصفات يوهم أن المستعار له هو عين المستعار منه، لا شيء مشبه به. وهذا في عرف البلاغة إدعاء يقرّب من الحقيقة وليس منها، وهو من دواعي الترشيح القائم على المبالغة. وعندما يقرن اللفظ المستعار بوصف يلائم ((المستعار له)) – المشبه – فهو التجريد، وفيه تبعيد لتلك الدعوى وسلبها. ((فإذا قلت: رأيتُ أسدًا يجدّل الأبطال بنصله ويشكُّ الفرسان برمحه، فقد جردت قولك: ((أسدًا)) عن لوازم الآساد وخصائصها، إذ ليس من شأنها تجديل الأبطال ولا شكّ الفرسان بالرماح والنصال))(١).

والسؤال عن أيٍّ من المثالين أبلغ، الترشيح أم التجريد؟ نقول: إن جمهور البلاغيين يؤكدون أن الترشيح أبلغ من التجريد؛ لاشتماله على تحقيق المبالغة(٢). وهذا هو الجاري في عرف البلاغة على العموم، ولا

(١) الطراز: ١: ١٢٢.

(٢) ينظر: الإيضاح: ٢: ٣٠٢

شك في ذلك. ولكن هناك ما يحدّ من هذا العموم فقد يكون التجريد أنسب اختيارًا في بعض السياقات الكلامية، بل أبلغ، كما هو عليه اختيار القرآن الكريم للتجريد في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (١) فـ((استعير اللباس للجوع، ثم قرن بما يلائم المستعار له من الإذاقة، ولو أراد الترشيح لقال: فكساها، لكن التجريد أبلغ لما في لفظ الإذاقة من المبالغة في الألم باطنًا))(٢).

ولم يقل: فأذاقها الله طعم الجوع والخوف؛ لأن الطعم وإن لاءم الإذاقة؛ فهو مُفوِّت لما يفيده لفظ اللباس من بيان: أن الجوع والخوف عمَّ أثرهما جميع البدن عمومَ الملابس(٣) فانظر إلى الكلام البليغ كيف أخذت عليه البلاغة كلَّ جوانبه، فاختارت كلُّ لفظة مكانها المناسب في الآية.

وقد يكون وجود الترشيح والتجريد معًا عاملا مهمًا في بيان المعنى الدقيق، وإظهاره من خفيٍّ إلى جليٍّ. وفي ديوان المتنبي نجد أمثلةً من ذلك عزَّ مطلبها؛ لحاجتها إلى طول نظرٍ لكشف أسرار نظمها، وبناء تركيبها، فمن شعر المتنبي ما بُني على جرأةٍ في التأليف والنظم، فيتجوز فيه أكثر مما تجيزه إمكانات اللغة، وأساليب الكلام الفصيح، حتى يحتاج شعره إلى قارئٍ يفهم ما يقال. وقد يكون ذلك؛ لأن الإبداع في تصوير المعاني يُحتِّم عليه أن يتصرف في الألفاظ حذفًا، أو تقديمًا وتأخيرًا، أو غير ذلك. فمن المعاني ما لا تظهر وينجلي معناها إلا بهذا التصرف

---

(١) النحل: ١١٢.

(٢) معترك الأقران: ١: ٢١٤.

(٣) ينظر: الإيضاح: ٢: ٣٠١.

الحاذق الذي لا تضيع معه روعة الفكرة، وسحر البيان، فمعاني المتنبي أفكار تتحرر من قيود الألفاظ من دون خدش لوجه البلاغة والفصاحة، بل يزيده ذلك جمالا وروعةً تأخذ بالقلوب من عجبٍ إلى أعجبٍ.

وأراني بعد ذلك أن أشير في هذه التوطئة إلى طريقة البحث في الديوان، وأهم شيءٍ هو أنني عشت مع الديوان وحدي طيلة أكثر من ثلاث سنوات أتأمل الشعر وأستخرج منه أساليب البيان، ولاسيما الاستعارة وأنواعها الخارجة عن طرفيها، كل نوع في بحث مستقل، واستخرجت من الديوان ضمن هذا العمل بحثاً في ((التجريد البديعي)) مستعيناً بالشروح لما يصعب ويدق.

ولم أجد من يشير إلى مثل هذا العمل بدراسةٍ شاملةٍ لديوان المتنبي، ولاسيما ترشيح الاستعارة، وتجريدها، أو محايدتها بين الترشيح والتجريد، فانفردت مع الديوان أقرأ قصائده بيتًا بيتًا متأملا، ومواصلا الزمن، مستعيناً بالله، فمنه أطلب العون. ولم أكن لأبحث في هذا الذي ذكرت ترفًا ولا بطرًا، وإنما خدمةً للغة العربية التي أطمح أن تبقى أساليبها البليغة حيةً على ألسن أهلها المحبين لها، المدافعين عنها، العاشقين بلاغتها وأساليبها، وخدمة لتذوق لغة القرآن، إذ لا يتذوق أسلوب القرآن ويعشقه إلا من عرف أساليب القول الجاري على لسان بلغاء العربية الأوائل الذين لم يدخل على ألسنتهم اللحن، وضعف التأليف، وغير ذلك من الصفات الخارجة على اللسان العربي المبين. وفي هذا نقترب من فهم ما يقال من كلامٍ بليغ حين نطمح إلى أن نفهم خفايا الكلام، ودقائق تصويره للمعاني.

وإن يحق لي في نهاية هذه التوطئة أن أقول كلمة إعجاب بحق هذا الشاعر الكبير وشرّاحه، وهم كثر، وما أعظمهم وأجلهم، فلا يسعني إلاّ أن أقدم ثنائي ببيتين نظمتهما من خالص إجلالي قائلاً:

**يا مُنْزِلَ القَطْرِ في بَحْرٍ من الكُتُبِ ارْفِقْ بنَفْسِكَ هذا مَجْمَعُ السَّحُبِ**

**بل إنَّهُ الشِّعْرُ والشِّعْرى تُعانِقُهُ فَلا يُنالانِ كُلُّ عَزَّ في الطَّلَبِ**

## البنية الاستعارية المحايدة في الديوان:

إنَّ وجود الترشيح والتجريد معًا في الكلام الواحد، قد يكون أبلغ من تفردهما، إذ يكون التجريد عامل موازنة وتعديل لما قَدْ تخرج به صورة الترشيح من مبالغة زائدة على صورة المعنى المقصود، نحو قول المتنبي: [من الكامل](١)

**وإذا الحَمائِلُ ما يَخِدْنَ بِنَفْنَفٍ إلاّ شَقَقْنَ عليهِ ثَوْبًا أخضَرا**

أي: كلّما مرّت جمالهم بأرض مخضرة بالكلأ بدت عليها آثار سيرها، فكأنما شقّت ثوبًا أخضرًا. فاستعار المتنبي الثوب للخضرة التي تكسو الأرض كما يكسو الثوب الجسد. ثم قرن اللفظ المستعار ((الثوب)) بوصف يلائمه، وهو قوله: ((شققنَ)) على الترشيح. ولو بقيت الصورة الاستعارية المرشحة على ما هي عليه دون تجريد، لكان هناك خروج ومبالغة زائدة على المعنى المقصود، ولكانت الصورة غير دقيقة، فالترشيح بـــ((شققن)) أكد استعارة الثوب للأرض المخضرة، وهذا يلزم

(١) ديوانه – شرح البرقوقي: ١: ٤١٣.

أن يبالغ في طول الثوب ليناسب طول ((النفنف))[1] الذي هو المفازة التي تسير عليها الحمائل، - وهذا محال وخروج عن بلاغة الصورة قبل تجريدها- فجاء التجريد ليعود بالصورة الاستعارية إلى أن تكون أكثر مناسبة بين الثوب بشكله المعروف والأرض الممتدة، وذلك عن طريق نقل الخضرة من الثوب إلى الأرض لحصول معادلة ومحايدة ترشيحًا وتجريدًا، ليرى الناظر أن أمام الحمائل عشبًا أخضر ممتدًا لا أثوابًا متقطعة. وفحوى القول أن المتنبي لو ترك الصورة الترشيحية دون تجريدها بقوله ((أخضرا)) لفسدت الصورة وذهبت بلاغتها.

وتظهر البنية المحايدة في قول المتنبي [من الخفيف][2]

**عَمْرُكَ اللهِ هَلْ رأيتَ بُدورًا طَلَعَتْ في بَراقِعٍ وعُقودِ**

**رامياتٍ بأسهُمٍ رِيشُها الهُدْ بُ تَشُقُّ القلوبَ قبلَ الجُلودِ**

فإن البدر لم يكتمل حسنه إلاّ عندما حسنت صورة طلوع ذوات البراقع والعقود وهنَّ يرمين بنظراتهنَّ من بين تلك البراقع على المودعين. فاستعارة البدور للنساء بجامع الحسن تشبيه متداول ساذج، فإذا ما طلعت البدور من بين البراقع تحولت السذاجة إلى عكسها، فتفاعلت الصورتان: حسن الأقمار وحسن الوجوه. وفي البيت الثاني: استعار السهم للنظرة، والريش ترشيح للسهم، والهدب تجريد للنظرة، والرمي من صفات السهم على الترشيح، ثم ترشيح ثالث لجعل الأسهم

(١) النفنف: الهواء، وما بين السماء والأرض، وما بين أعلى الحائط إلى أسفل، وكل مهوًى بين جبلين، والمفازة. ينظر: القاموس المحيط. ((نَفَّ)) ٨٧٣.

(٢) ديوانه – شرح البرقوقي: ١ : ٢٧٣.

تشق القلوب، وبكثرة الترشيحات بالغ الشاعر في خداعنا بإظهار صورة السهم مع رياشه وهو يرمي، فكأنه حقيقة، وكأن ليس هذا من فعل النظرة. وهنا كان الترشيح أبلغ التجريد. وهذا ما من محاسن الاستعارة في تناسي التشبيه؛ إذ كثرت الترشيحات نحو ((أن تقول: ساورتُ أسدًا هصورًا عظيم اللبدتين، وافي البراثن، منكر الزئير. وجاورت بحرًا زاخرًا لا يزال تتلاطم أمواجه، ولا يغيض فيضه، ولا يدرك قعره، ...ومبنى الترشيح [هنا] على تناسي التشبيه، وصرف النفس عن توهمه، حتى لا تبالي أن تبني على علو القدر وسمو المنزلة، بناءك على العلو المكاني والسمو، كما فعل أبو تمام إذ قال(١):

**ويَصْعَدُ حتَّى يظنَّ الجَهولُ بأنَّ لهُ حاجةً في السَّماءِ**(٢)

ولولا البراقع والعقود والهدب لظننا أن الطالع هو البدر والرامي كان يرمي سهمًا رائشًا.

وفضّل عبد القاهر الجرجاني بيت كثّير بقوله:

**رَمَتْني بِسَهْمٍ رِيشُهُ الكُحْلُ لمْ يَجُزْ ظَواهِرَ جِلدِي وهْوَ في القَلْبِ جارِحُ**(٣)

على بيت المتنبي المذكور؛ إذ يرى: ((أنَّ بيت المتنبي قد أتى بالمعنى غُفلا ساذجًا، وكثّير أخرجه في صورة تروق وتعجب))(٤).

---

(١) ديوانه- شرح شاهين عطية- ص٣٣٥. والرواية في هذا الشرح: ((أنَّ له منزلا في السماء)).

(٢) مفتاح العلوم ص٤٩٤

(٣) ديوانه- تحقيق- إحسان عباس. وفيه ((لم يُصبْ ظواهر جلدي)): ٣ : ٣٩.

(٤) دلائل الإعجاز: ٤٨٩.

وفي قول المتنبي: [من الكامل][١]

**في الخَدِّ أَنْ عَزَمَ الخَليطُ رَحيلا      مَطَرٌ تَزِيدُ بِهِ الخُدُودُ مُحُولا**

يرد السؤال: كيف يكون المطر المستعار للدمع يزيد الخدود محولا؟

وجوابه: أن المحول مقترن هنا بالمطر على الترشيح، وهذا من المفارقة، محول بسبب المطر!! بل زيادة محول، ولكن عندما يكون المحل (في الخدود) على التجريد، تتغير الصورة، وتأخذ بعدًا آخر؛ فالدمع أقل قدرة على تخدد الخدود، وشحوبها، وتشققها من المطر؛ لذلك استعير المطر لتصوير آثار الحزن على الخدود، فالرائي يرى آثارًا على الخد كآثار المحل عندما تتشقق الأرض وتتحول إلى أخاديد لا ماء فيها. فحصلت المحايدة بين الترشيح والتجريد عن طريق استعارة المطر للدموع، وترشيحه بالمحول. فهذا المطر ما كان مطرًا حقيقيًا بل دمع، لذلك قال ((في الخد))؛ ليقول: إنَّ المطر الذي استعير للدمع إنما ينزل على خدود لا على أرض ممحلة جدباء، لكنَّ هذه الخدود قَدْ ظهر عليها أثر الحزن بما سال عليها من دمع غزير.

وإذا كانت العيون تبكي فتسيل دموعًا كالمطر، فقد تستعار الحواس لغير وظيفتها، فتبكي الجلود بدل العيون، وتسح عرقًا بدل الدموع؛ نحو مدح المتنبي لبدر بن عمار بقوله: [من المنسرح][٢]

**والطَّعْنُ شَزْرٌ والأرضُ واجِفَةٌ      كأنَّما في فُؤادِهَا وَهَلُ**

(١) ديوانه- شرح البرقوقي: ٢: ٢٠١.

(٢) ديوانه- شرح البرقوقي: ٢: ١٩٠.

**والخَيْلُ تَبْكي جُلودُها عَــرَقًا  بِأدْمُعٍ ما تَسُحُّها مُقَلُ**

قوله: ((تبكي جلودها)) استعارة مكنية، إذ جعل الجلود تبكي مشبهاً إياها بالعيون، فحذف المشبه به وجاء بلازمة منه ((تبكي))، و((عرقاً)) استعارة تجريدية و((أدمع)) استعارة ترشيحية. و((السح)) و((المقل)) في قوله: ((ما تسحها مقل))، تتنازعان وتتجاذبان؛ فالخيل تسحُّ جلودها عرقًا، كأن هذه الجلود تبكي من مقل؛ فأجسادها المتعبة لم تعد تحتمل من أهوال الحرب أكثر من طاقتها، حتى كادت أن تجهش بالبكاء ولا بكاء.

ومن المحايدة بين الترشيح والتجريد ما يظهر في مدح المتنبي لعلي بن منصور الحاجب بقوله: [من الكامل](١)

**بِأبي الشُّمُوسُ الجانِحاتُ غَوارِبا  اللابِساتُ مِنَ الحَريــرِ جَلابِبــا**

**النّاعِمــاتُ القــاتِلاتُ المُحْيِيــا  تُ المُبْدِياتُ مِنَ الدَلالِ غَرائبــا**

**حاوَلْنَ تَفْــدِيَتي وخِفْــنَ مُراقِبًــا  فَوَضَعْنَ أيْدِيَهُنَّ فــوقَ تَرائبــا**

**وبَسَمْنَ عَنْ بَرَدٍ خَشِــيتُ أُذيبُــهُ  مِنْ حَرِّ أنفاسي فكُنْتُ الــذّائبا**

**يــا حَبّــذا المُتَحمِّلــونَ وَحَبّــذا  وادٍ لَثِمْتُ بِهِ الغَزالــةَ كاعِبــا**

**أظْمَتْنِــيَ الــدُّنيا فَلمّــا جِئْتُهــا  مُستَسْقِيًا مَطَرَتْ عَليَّ مَصــائِبا**

في هذه الأبيات تكثر الترشيحات والتجريدات الاستعارية، وهي مؤلفة على نوع من التناسق والتجاذب بين مجاز مبالغ فيه ترشيحًا ورجوع إلى ما هو أقرب إلى الحقيقة المقصودة تجريدًا، ليظهر المعنى بعد ذلك على غاية من البيان.

---

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ١: ١٥٨.

فالمتنبي يستهل قصيدته بأنه يفدي بأبيه نساءً كالشموس المائلات إلى الغروب، فهنَّ قد تهيأن للغيبة في الهوادج إلى المقاصد، وإنهنَّ كن يلبسن الثياب والملاحف من الحرير. والشاعر بهذا يصف تنعمهنَّ وغناءهنَّ.

فلما استعار الشموس للنساء، رشح هذه الاستعارة بقوله: ((غواربا)) مبالغة في إدخال المشبه (المستعار له) في جنس المشبه به (المستعار منه) تناسيًا للتشبيه، وتناسبًا مع المشبه العالق في ذهن المتنبي، لذا سرعان ما رجع إليه مجردًا بقوله: ((اللابسات من الحرير جلاببا، الناعمات، المبديات من الدلال...)) فالمشبه –النساء– عنصر مهم في الرحلة، يلاحظهنَّ ويصفهنَ بهذه الأوصاف الكثيرة ثم يصف ابتساماتهنَّ، مستعيرًا ((البرد)) لوضوح أسنانهنَّ، بقوله: ((وبسمن عن بردٍ...)) بجامع الحسن والبياض والنقاء، ثم رشح هذا الوصف بقوله: ((خشيت أذيبه)) مؤكدا استعارة البرد، مستخدمًا عنصر المشاكلة بقوله: ((فكنتُ الذائبا)). ثم استعار الغزالة للمرأة المقصودة من بين القاصدات الهوادج للرحيل، بجامع الحسن، فإذا ما جردت الاستعارة بقوله: ((كاعبًا)) اتسعت دائرة – المشبه– لكثرة ملائماته السابقة. ولما كان الترشيح في عرف البلاغة أبلغ من التجريد في المفهوم العام، صار الأمر مع كثرة ملائمات المشبه في حالة من التضاد الذي يظهر به المعنى، فالترشيح يوهم باقتراب المجاز من الحقيقة، والتجريد يسلب المبالغة، ليقابل بين وصف المرأة بالغزالة ووصفها بأوصاف أنوثتها المذكورة في الأبيات بكثرة، وتبقى الصورة مع المتلقي تتحرك بين مجاز استعارة الغزال للمرأة وحقيقة وصف النساء بما يلازمهن من صفات. ثم استعار ((الظمأ))

للحرمان، فالمحروم من النعيم الذي يفوته، به حاجة شديدة إليه، كالظمآن المحتاج إلى الماء، و((الدنيا)) قرينة الاستعارة، و((مستقيًا))، و((مطرت)) ترشيح للمستعار منه. أما قوله ((مصائبا)) فتجريد يلائم الحرمان. ومعنى ذلك: أن حظّه من الدنيا الحرمان، فلما أقبل يلتمس جودها أفرغت عليه المصائب. ولم تتصور هذه المعاني في النفس لولا الترشيح والتجريد بتحايدهما لاستقراء المعنى المقصود المثير بما يحمل من عناصر أخرى كالمشاكلة، والطباق بين ((بَرَد)) –حبات من الثلج– و((حرّ)) في قوله ((من حَرِّ أنفاسي)) وبين ((أظمتني الدنيا)) و((مطرت عليَّ)). فعملت كل هذه العناصر مع عنصري الترشيح والتجريد في جعل الصورة أكثر إثارة وتصورًا للمعاني.

وفي مدح المتنبي لعبد الله الخصيبي وذمِّهِ لقوم مدحهم قبله يظهر ندمه على مدحهِ إياهم بقوله: [من البسيط][(١)]

**مَدَحتُ قَوْمًا وإِنْ عِشْنا نَظَمْتُ لَهُمْ**
**قصائدًا مِنْ إناثِ الخَيْلِ والحُصُنِ**
**تَحتَ العَجاجِ قَوافيها مُضَمَّرَةً**
**إذا تُنُوشِدْنَ لم يَدْخُلْنَ في أُذُنِ**

تظهر المحايدة من بين صورتي الترشيح والتجريد في هذين البيتين؛ بما فيهما من مبالغة وكسر لهذه المبالغة. فهو يقول: مدحت قومًا لا يستحقون المدح لشحهم وجهلهم، وإن عشتُ فسأغزوهم بخيل إناث وذكور. ((وسمى الخيل بالقصائد على الاستعارة طلبًا للمشاكلة، يعني:

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٤٥٥.

سأجعلها لهم بدلا من تلك القصائد التي مدحتهم بها))[١]. وقوله: ((نظمت)) ترشيح لاستعارة القصائد للخيل. ثم جرَّد هذه الاستعارة بقوله: ((تحت العجاج)) ووصف الخيل بأنها ((مضمرة)) أي: إنَّ قوافي هذه القصائد خيل مضمرة تحت العجاج، وهي ليست من القوافي التي إذا أنشدت دخلت الآذان.

يقول العكبري: ((وصفها بالتضمير، وهو مدح للخيل، وكذلك القوافي في الشعر إذا جادت جاد الشعر، قال ابن الأعرابي: استجيدوا القوافي؛ فإنَّها حوافر الخيل))[٢]. وقوله: ((تنوشدن)) ترشيح لاستعارة القصائد.

والمتنبي بعد أن أكثر من ترشيحاته للقصائد بأوصاف ملائمة لها، نحو: ((نظمت)) و((قوافيها)) و((وتنوشدن)) رجع لينبه بقوله ((لم يدخلن في أذن)) على أنه يريد غزوهم بخيل تتلاحم وتتعاقب في المعركة كما تتعاقب القوافي في القصائد وتتلاحم أبياتها.

ومن استعارة القوافي للخيل ترشيحًا وتجريدًا قول المتنبي في مدح سيف الدولة: [من الطويل][٣]

**رَمَيْتُ عِداهُ بالقَوافي وفَضْلِهِ          وَهُنَّ الغَوازي السَّالِماتُ القَواتِلُ**

فالمتنبي أذاع فضائل الممدوح بمدائحه، فكانت قصائده كأنها خيل رمى بها أعداءه فقتلتهم حسدًا، فهي غوازٍ قاتلات لمن تغزوه، لكنها

---

(١) العرف الطيب: ١: ١٧٢.

(٢) ديوان أبي الطيب– شرح العكبري: ٤: ٢١٣.

(٣) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ١٣٢.

سالمات؛ لأنها تصيب ولا تصاب[1]. فاستعار الخيل الغازية لقصائده بقرينة ((رميت عداه)) ((والقواتل)) و((الغوازي)) ترشيح لاستعارة الخيل الغازية، وكذلك ((السالمات)) من ملائمات الخيل؛ لأنها قوّية تصيب ولا تصاب. وتصلح لفظة ((السالمات)) أن تكون وصفًا للقصائد السالمة من كل عيب على ((التجريد)).

وتتنوع أوصاف الممدوحين في شعر المتنبي، وتتنوع الصور التي يمدحهم بها، مستخدمًا أساليب بلاغية، حسب مقتضى الحال، يستدر بها أيدي الممدوحين. نحو قوله مادحًا أبا العشائر: [من المنسرح][2]

**تُنْشِدُ أَثوابُنا مَدائِحَهُ        بِأَلْسُنٍ ما لَهُنَّ أَفْواهُ**

قال ابن جنّي: ((أي هي جدد تقعقع))[3] ونقل الواحدي قول العروضي: ((هذا كلام من لم ينظر في معاني الشعر، ولم يرو الكثير منه، وكنت أربأ بأبي الفتح عن مثل هذا القول، ألم يسمع قول نُصَيْب[4]:

**فَعَاجوُا فأَثْنَوْا بالذَّي أنتَ أهْلُهُ        ولوْ سكَتوُا أَثْنَتْ عَلَيْكَ الحَقائِبُ**

ولم يكن للحقائب قعقعة، إنّما أرادَ أنَّهم يرونَها ممتلئة. كذلك أبو الطيب أراد أَنّا نلبس خلعه وأثوابه فيراها الناس علينا فيعلمون أنّها من هداياه، فكأنّها قد أثنت عليه وأنشدت مدائحه بألسن لا تتحرك في أفواه؛

(١) ينظر: العرف الطيب: ٢: ٣٩٣.

(٢) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٤٨٩.

(٣) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي: ١٨٤.

(٤) شعر نُصَيْب بن رباح: ص٥٩.

لأنها لا تنطق في الحقيقة إنّما يستدل بها على جوده فكأنّها أَخبرت ونطقت))[١].

إِنّ ابن جني حمل لفظة ((تنشد)) على الاستعارة، إذ استعار الإنشاد للأثواب بجامع الصوت بينهما، فجعل الأثواب تنشد لجدتها.

أما العروضي فكلامه –على وفق تفسيره– لا يحمِل استعارة الإنشاد للأثواب بجامع الصوت، وإنما بجامع الظهور، لأنه أسقط علاقة المشابهة بين ((تنشد)) و((الأثواب)) إذ اعترض على تفسير ابن جني بتفسير الإنشاد بالقعقعة، فوجه الشبه يختلف باختلاف العلاقة بين المستعار له والمستعار منه، فعلى تفسير ابن جني إنّ علاقة المشابهة الصوت: صوت الشعر وصوت تكسر الثياب وقعقعتها، أما على تفسير العروضي فالعلاقة هي الظهور: ظهور الثياب على لابسيها وليس ظهور صوتها.

ثم رشحت استعارة ((لا تنشد)) بـــ((ألسن)) فجعل للأثواب أصواتًا –على رأي ابن جني– لجدتها، وكأن هذه الأصوات تخرجها ألسن السائلين ثناءً للممدوح. ولكن وصف هذه الألسن بأن لا أفواه لها، كأنه (جرّد) الألسن عن أن تكون لها أصوات مسموعة. وهنا يرجع بنا المعنى إلى ما قال به العروضي، بأن لا أصوات مسموعة، وإنما ظهور نعم الممدوح يراها الناس فكأنها تخبرهم بجود الممدوح وجزيل عطاياه، فكأنها أَخبرت ونطقت، وهو المعنى الملائم من حيث توظيف الألفاظ، ومن حيث مقتضى البلاغة وفصاحة الكلام.

---

(١) ديوانه– شرح الواحدي: ١: ٥٣٠.

وكذلك جعل المتنبي من ثياب السائلين ونضارة وجوههم وجلودهم رمزًا لكرم الممدوح، فهو يقول في مدح سيف الدولة: [من الوافر][1]

**وإنْ يَكُ سَيْفَ دولةِ غيرِ قَيْسٍ فَمِنْهُ جُلُودُ قَيْسٍ والثِّيابُ**
**وتَحتَ رَبابِهِ نَبتَوُا وأَثُّــــوا وفي أيامِهِ كثُرُوا وطابُــو**
**ولو غَيْرُ الأميرِ غَزا كِــلابًا ثَناهُ عَنْ شُمُوسِهِمُ ضَبابُ**

الأمير سيف الدولة ولي نعمة قيس، جلودهم نبتت بإحسانه، كالنبات الذي نما بماء السحاب. فاستعار المتنبي الرباب لكرم الممدوح وقربه من السائلين – والرباب: غيم يتعلق بالسحاب من تحته يضرب إلى السواد يُرى كأنه دون السحاب قريب من الأرض.

فسيف الدولة قريب من سائلي جُوده، فهو كالسحابة المتدلية القريبة من الأرض. وقوله: ((نبتوا وأثُّوا)) ترشيح لاستعارة الرباب الذي به ماء الإنبات وحياة النبات، والنبت إنما يلتف بماء السحاب. وقوله: ((كثروا وطابوا)) (تجريد)؛ لأنه وصف للمستعار له ((السائلين)) ثم استعار ((الشموس)) في قوله: ((ثناه عن شموسِهِمُ ضَبابُ)) للنساء. ويجوز أن يكون شمس كل يوم يغزون فيه، فلا تكن استعارة. واستعار ((الضباب)) للمحامين دونهم. يقول الواحدي: ((كنى بالشموس عن النساء، وبالضباب عن المحاماة دونهم؛ لأن الضباب يستر الشمس ويحول دون النظر إليها. قال: ويجوز أن يكون هذا مثلا معناه: لو غزاهم غيره لكان له مشغل بما يلقى منهم قبل الوصول إليهم وإباحة

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ١: ١٣٦.

حريمهم. ومعناه: أنّه كان يستقبله ما كان يمنعه من الوصول إلى الذين هم أكثر منهم، فجعل الضباب مثلا للرعاع، والشموس مثلا للسادة))[١].

ثم استعار ((البحر)) لجيش سيف الدولة لعظمته في قوله:

**رَمَيْتَهُمُ بِبَحْرٍ مِنْ حديدٍ لَهُ في البَرِّ خَلْفَهُمُ عُبابُ**

أي: رميتهم بجيش يموج وينوء بحديد الأسلحة والدروع، وقوله: ((له في البر)) تجريد ثم رشح استعارة البحر للجيش بالعباب، فجعل الجيش بحرًا قد مدَّ عبابه وراءهم. وهو تصوير يجعل الناظر يهابه لعظمته. وإذا ما حصلت المبالغة بوصف البحر بان له عباباً كان التجريد بقوله ((له في البر)) عامل سلب يخفف من هذه المبالغة. فتحايدت الصورتان: الترشيحية والتجريدية بين جمال الصورة ورهبة النزال. والذي حسَّن من هذه الصور الاستعارية وأتمها على أحسن وجه ما جاء بعدها من كناية لطيفة بقوله:

**فَمسَّاهُمْ وبُسْطُهُمُ حَريرٌ وصَبَّحهُمْ وَبُسْطُهُمْ تُـرابُ**

**ومَنْ في كفِّهِ مِنْهُمْ قَناةٌ كَمَنْ في كفِّهِ مِنْهُمْ خِضابُ**

ومن المحايدة الاستعارية بين الترشيح والتجريد ما جاء في مدحه لسيف الدولة، وهو أول ما أنشده سنة ((٣٣٧هـ)) عند نزوله أنطاكية من ظفره بحصن بَرْزُوَيْه، وكان جالسًا تحت فازة – خيمة- من الديباج عليها صورة ملك الروم وصور وحش وحيوان فوصف هذا بقصيدة مطلعها: [من الطويل][٢]

(١) ديوان أبي الطيب- شرح الواحدي: ٢: ٧٨٣.

(٢) ديوانه- شرح البرقوقي: ٢: ٢٦٤.

**وفاؤُكُما كالرَّبْعِ أَشْجاهُ طاسِمُهْ　　　بأنْ تُسعِدا والدَّمعُ أشفاهُ ساجِمُهْ**

ومن استعاراته فيها قوله:

**وأَحسَنُ من ماءِ الشَبِيَبةِ كلِّهِ　　　حَيا بارِقٍ في فازَةٍ أَنا شائِمُهْ**

إن الاستعارة في قوله ((ماء الشبيبة)) قد أخذها من قولهم على الاستعارة (ماء السيف وبريقه، ونحو ذلك)، فقد أراد أنه إذا كان قد فقد ماء الشبيبة فإنه يكفيه ما يترجاه من مطرٍ عند الممدوح – أي: عطاء. والذي حسّن من هذه الاستعارة خروج الشاعر من الشيب قبل هذا البيت بقوله:

**ومَا خَضَبَ النّاسُ البَياضَ لأَنّهُ　　　قَبيحٌ ولكنْ أَحسنُ الشَّعْرِ فاحِمُهْ**

وقوله: ((حيا بارق)) استعارة لجود الممدوح وعطاياه. والفازة، قرينة الاستعارة، وحسنت هذه الاستعارة وراقت لمجيئها ضمن تخلص بديع إلى الممدوح؛ إذ استعار له ((حيا بارق)) لترقب عطاياه وكثرة كرمه. وقوله: ((شائمه)) ترشيح لاستعارة الحيا البارق الذي يتعلق رجاء الناظر إليه به رجاء الخير والعطاء. ثم استعار ((الرياض)) لنقوش الخيمة وصور أشجارها وأغصانها بقوله:

**عَلَيْها رِياضٌ لمْ تَحُكْها سَحابَةٌ　　　وأغصانُ دَوْحٍ لمْ تُغَنِّ حَمائمُهْ**

فوصفه لهذه الرياض بأنها محاكة ((تجريد)) يعود الوصف به إلى الخيمة. أَمَّا أَغصان الأشجار المرسومة على جدران الخيمة فهو ((ترشيح)) لاستعارة الرياض. والحمائم التي تقف على أشجارها وهي لا تغنّى – كناية عن عدم نطقها؛ لأنها نقوش وصور. ثم بالغ في وصف الفازة بقوله:

**وفَوقَ حَواشي كلِّ ثَوْبٍ مُوَجَّهٍ　　　مِنَ الدُّرِّ سِمْطٌ لم يُثَقِّبْهُ ناظِمُهْ**

أَي: على حواشي الخيمة نقوش تشبه الدر لبياضها واستدارتها، إلاّ أن ناظم الدر لم يثقبه. فاستعار المتنبي الدر للنقوش المدورة، ثم (رشح) استعارة الدر بقوله: ((لم يثقبه ناظمه)).

وبعد أن وصف المتنبي المكان وصف المعركة بقوله:

**سَحابٌ مِنَ العِقبان يَزحَفُ تَحتَها　　　سَحابٌ إذا استَسْقَتْ سَقَتْها صَوارِمُه**

إن عبارة: ((سحاب من العقبان)) تشبيه، أي غطت سماء المعركة عقبان كالسحاب انتشارًا. و((سحابٌ)) في عجز البيت استعارة لجيش سيف الدولة، وقوله: ((يزحف)) قرينة الاستعارة، و((سقتها)) استعارة للدماء جاءت للمشاكلة مع ((استسقت)) و((صوارمه)) وصف يقترن بالمستعار له ((الجيش)) على (التجريد). فجعل العقبان الطائرة فوق جيش سيف الدولة سحابًا، والجيش على الأرض كالسحاب أيضًا لما فيه من بريق الأسلحة وصب الدماء، وصوت الأبطال، وجعل الأسفل يسقي الأعلى إغرابًا في الصنعة. أي: إذا استسقت العقبان بطلب الدم وهي فوق الجيش، سقتها صوارم الجيش وهو تحتها على الأرض؛ والمسوغ لذلك؛ أن الصوارم تقتل الأعداء فتشرب العقبان دماء القتلى. نحو قول أبي تمام(١):

**وقد ظُلِّلَتْ عِقبانُ أعلامِهِ ضُحًى　　　بِعِقْبانِ طيرٍ في الدِّماءِ نَواهِلِ**

**أقامَتْ مَعَ الرّاياتِ حتّى كأنَّها　　　مِنَ الجيشِ إلاّ أَنّها لَمْ تُقاتِلِ**

وكما وصف المتنبي المعركة مع الروم في مدحه لسيف الدولة، ووصف سحائب العقبان والجيوش، وصف الطير القادمة مع الجيوش،

(١) ديوانه- شرح شاهين عطية: ٢٣٣.

وحديثها على أشلاء القتلى، في مدح علي بن محمد بن سيار التميمي بقوله: [من الوافر][(١)]

**تَظَلُّ الطَّيْرُ مِنْها في حَدِيثٍ تَرُدُّ بِهِ الصَّراصِرَ والنَّعيبَا**
**وقَدْ لَبِسَتْ دِماءَهُمُ عَلَيهِمْ حِدادًا لمْ تَشُقَّ لها جُيوبَا**

فاستعار الحديث لأصوات الطيور من النسر والبازي والغراب ونحو ذلك، وهي على جثث القتلى لها صياح وأصوات حتى كأنهنّ في حديث يتحدثن به، شبيه بحديث الناس في مناسبة سارة، والطير تشعر بالنشوة وقد شبعت بعد جوع. يقول الواحدي: ((الصرصرة صوت البازي والنسر، جعل صياح الطيور المجتمعة على القتلى كالحديث الذي يجري بين قوم. يقول: هل من سبيل إلى وقعة تكثر فيها القتلى فيجتمع عليها الطير فينعب الغراب ويصرصر النسر))[(٢)]، وقوله: ((تَرُدُّ)) في قوله: ((تَرُدُّ به الصراصر والنعيبا)) – أي: تردد– وصف يعود إلى أصوات الطيور على (التجريد). وقوله: ((وقد لبست دماءَهم عليهم)) أي لبست هذه الطير دماء القتلى إذ غاصت فيها وجفّت عليها حتّى أسوَدَّ لون الدم عليها فصارت كأنها تلبس ثياب حداد، إلاّ أن هذه الطير لم تشق جيوبها على القتلى كما تفعل ربات الحداد؛ لأنها ليست حزينة. فاستعار اللباس للدماء الجافة وقد غطت أجسام الطيور. والألفاظ: ((حداد)) و((تشق)) و((جيوبا)) هي من أوصاف المستعار منه على (ترشيح) استعارة اللباس للدماء.

---

(١)ديوانه– شرح البرقوقي: ١: ١٦٨.

(٢) ديوان أبي الطيب– شرح الواحدي: ١: ٤٢٥.

ثم ينتقل المتنبي إلى الممدوح بقوله:

**ولَمَّا قَلَّتِ الإبِـــلُ امتَطَيْـــنا ... إلى ابْنِ أبي سُلَيْمانَ الخُطُوبَا**
**مَطايا لا تَذِلُّ لِمَنْ علَيْـــــها ... ولا يَبْغي لَها أحَـدٌ رُكــــوبَا**
**وتَرْتَعُ دونَ نَبْتِ الأرضِ فينا ... فَمـــا فــارَقْتُــها إلاّ جَدِيــبا**

أي: لما عزّت الإبل على الشاعر المتنبي لفقره وقلة ذات يده حملته الخطوب على قصد الممدوح، أي اتخذ من حاله أسبابًا جعلها كالمطايا تحمله على ذلك. فاستعار المطايا لتلك الأسباب، فكانت له بمنزلة مطية يركبها.

وقوله: ((لا تذل لمن عليها)) ترشيح لاستعارة المطايا. وهذا التعبير كناية عن صعوبة الأمر وشدته، فهذه الخطوب كالخيل الجامحة الصعبة الركوب. ثم يقول: إن هذه الخطوب والمحن والشدائد ترتع فينا دون مراعي الأرض؛ لأنها لا تأكل النبات، وما فارقتها عند وصولي إليك إلاّ وأنا جديب كالأرض التي أُكل نباتها فأقفرت[1]. ولما وصف شدائده والمحن التي ألمت به بالمطايا، جعل هذه المطايا تُركب وجعلها ذلولا، وأنها ترتع، كل ذلك جاء (ترشيحًا) لاستعارة المطايا للمبالغة. ولما وصف آثار المحن عليه بآثار جدب الأرض بعد أكل نباتها، استعار الرتع لذلك، وقوله: ((جديبًا)) (ترشيح) لهذه الاستعارة. ومعنى قوله: ((دون نبت الأرض فينا)) أنها ترتع فينا، وليس في الأرض، على (التجريد). وعبارة: ((فما فارقتها)) أسلوب التفات رجع فيه الشاعر من رتع المطايا لنبات الأرض إلى تأثير الخطوب في الأجسام، وتغيّر

---

(١) العرف الطيب: ١: ٢٠١.

الخطاب هنا قائم على (التجريد) بأن هذه الخطوب لا ترتع من نبات الأرض وإنما تأكل فينا فتتركنا كالأرض المجدبة.

وفي نهاية رحلة الشاعر إلى الممدوح يختتم قصيدته بالدعاء بقوله:

**فَلا زالَتْ دِيارُكَ مُشْرِقاتٍ          ولا دانَيْتَ يا شَمسُ الغُرُوبَا**

يقول الواحدي: ((لا زالَت ديارُكَ مشرقة بنورك؛ فإنك شمس، ولا كان لك غروب، وكنّى بالغروب عن موته، لما جعله شمسًا))[(١)]. وهذه الكناية بالغروب تحتمل أن يراد بها غروب الشمس فيكون ترشيحًا لاستعارة الشمس للممدوح، وتحتمل أن يراد بها غروب الممدوح، كنايةً عن موته، فأريد من الغروب لازم معناه. وقد يراد معناه؛ على تعريف الكناية بأنها: لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادة معناه[(٢)]، فالشمس عادتها الشروق ثم الغروب. إلاّ أن القرينة العقلية التي يفرزها سياق الكلام ترشد إلى المكنى عنه ((الموت)) وتمنع إرادة الغروب في دلالته المعجمية.

والذي حسَّن من هذه المحايدة: أن هذا الدعاء وقع في خاتمة القصيدة على أحسن أداء يوحي بانتهاء القصيدة. والانتهاء مصطلح بديعي يؤذن بانتهاء الكلام، لذلك قالوا: ((الانتهاء: آخر ما يعيه السمع ويرتسم في النفس))[(٣)]، فآخر كلامه في قصيدته قوله:

**فَلا زالَتْ دِيارُكَ مُشْرِقاتٍ          ولا دانيْتَ يا شَمْسُ الغُروبَا**

---

(١) ديوان أبي الطيب– شرح الواحدي: ١: ٤٣٠.

(٢) الإيضاح: ٢: ٣١٨.

(٣) م. ن ٢: ٤٣٤.

**لأُصْبِحَ آمِنًا فِيكَ الرَّزايا          كما أَنَـــا آمِنٌ فِيكَ العُيــوبا**

يوحي بذلك، وكأن النفس لا تتشوّف إلى أي كلام بعد هذا الكلام الذي وقع على الآذان مختتمًا القول كما يختم صاحب الآلة العازفة عزفه بضربة إيقاع موحية بالانتهاء، مع ما يحمل الكلام من معنى.

وكذلك مطالعُ قصائده، فهي حسنة تغري السامع بما بعدها، فهي من المواضع التي تأنق المتنبي فيها؛ إذ قال البلاغيون: ((ينبغي للمتكلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه، ... الأول: الابتداء؛ لأنه أول ما يقرع السمع... والثاني: التخلص... والثالث: الانتهاء))(١) ، ومن بديع مطالع المتنبي التي فيها ((براعة استهلال)) يناسب المقصود الذي يأتي بعده قوله: [من الطويل](٢).

**على قَدْرِ أَهْلِ العَزْمِ تَأْتي العَزائِمُ          وتأتي على قَدْرِ الكِرامِ المَكارِمُ**

وهذا يُعدُّ مدخلا لوصف علو همة سيف الدولة، وبنائه القلعة في بلاد الروم، التي وصفها المتنبي بالحدث الحمراء، وأسهب في وصفها، وضمّن تصويره بكثير من الصور البليغة، لاسيما صوره البيانية من استعارات مرشحة ومجردة، قوله:

**هَلِ الحَدَثُ الحَمْراءُ تَعْرِفُ لَوْنَها          وَتَعْلَمُ أَيُّ السّاقيينِ الغَمائِـــمُ**
**سَقَتْها الغَمامُ الغُرُّ قَبْلَ نُزولِـــــهِ          فلمَّا دَنا مِنْها سَقَتْها الجَماجِمُ**
**بَنـاهَا فَأعلى والقَنا تَقْرَعُ القَـــنا          وَمَوْجُ المَنايا حَوْلَها مُتَلاطِمُ**

(١) الإيضاح: ٢: ٤٢٨– ٤٣٥.

(٢) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٢٩٧.

فالجماجم أجرت على هذه القلعة من الدماء مثل ما أجرت عليها السحائب من الماء. ولتصوير الدهشة لما يجري، ورد الكلام على الاستفهام الذي لا جواب له إلاّ الشك في أي الساقيين أكثر سقوطًا الماء من الغمائم أو دماء القتلى؟ وأي الفريقين أحق بأن يسمى بالغمائم؟ وقد بني الكلام في العبارة الاستفهامية على أسلوب ((الاكتفاء))(١) بتقدير: لتعلم أي الساقيين الغمائمُ أم الجماجمُ؟ فحذف من الطرفين أحدهما اكتفاء بالآخر؛ للعلم بالمقصود من السياق.

والساقيان هنا يتقاسمان الحقيقة والمجاز: حقيقة الغمامة الهاطلة فعلا على القلعة، والمجاز باستعارة الساقي الثاني لجماجم قتلى الروم. و((الغمائم)) ترشيح لهذه الاستعارة. وفي قوله: ((سقتها الجماجمُ)) استعار السقيا لتساقط الجماجم حيث شبهت الجماجم بالمطر لكثرتها، و((الجماجم)) تجريد ما في استعارة السقيا من مبالغة. وفي قوله: ((وموج المنايا حولها متلاطم)) استعار للمنايا المخيفة حول القلعة ((موجًا))، فأرض المعركة تضطرب تحت أرجل المقاتلين كما يضطرب البحر بأمواجه. وإضافة المنايا إلى الموج ((قرينة الاستعارة)) ثم ((رشح)) استعارة الموج بأنه ((متلاطم)) للمبالغة في اضطراب المعركة، وهول الموقف. فالجيشان قويان، والموت قاب قوسين أو أدنى.

---

(١) الاكتفاء: ضرب من الإيجاز، وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفي بأحدهما عن الآخر لنكتة، ولا يكون المكتفى عنه إلا آخراً لدلالة الأول عليه. ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، للدكتور احمد مطلوب، ١/٢٨٧.

ومن بديع التصوير لهذا الحدث أن ترشيح أحد الساقيين ووصفه بالغمائم، وتجريد هذه الاستعارة لمبالغتها في كثرة سقوط الجماجم، يقابل السؤال عن أي الساقيين الغمائم أم الجماجم؟ فسلب التجريد ما بالغ به الترشيح فتحايدا، فكأن السحابة الهاطلة والدماء الساقطة تساويا في الكثرة وتعادلا. لذلك أردف الشاعر الصورة المفزعة بصورة أخرى بقوله:

**وكانَ بِها مِثْلُ الجُنُونِ فَأَصْبَحَتْ ... ومِنْ جُثَثِ القَتلى عَليها تَمائِمُ**

ولتصوير قوة جيش الروم يقول:

**إذا بَرِقوا لَمْ تُعرَفِ البِيضُ مِنْهُمُ ... ثِيابُهُمُ مِنْ مِثْلِها والعَمائِمُ**

فإذا أشرقت الشمس عليهم برقوا ولم تتميز السيوف منهم؛ لأنهم لبسوا الدروع على أبدانهم، والخوذ من الحديد على رؤوسهم، فإذا برقت السيوف برقت هذه معها. وعبّر عن الدروع والخوذ بالثياب والعمائم على الاستعارة؛ لأنها تلبس في أمكنتها(١).

ثم كان عاقبة جيش الروم أن تتناثر جثثهم على أرض الحدث ومنهم من تفرّق على غير نظام، يقول مخاطبًا سيف الدولة:

**نَثَرتَهُمُ فَوْقَ الأُحَيْدِبِ كُلِّهِ ... كَما نُثِرَتْ فَوْقَ العَرُوسِ الدَّراهِمُ**

فاستعار ((نثرتهم)) لإسقاط المنهزمين وتفريقهم، لأن معنى النثر: أن تجتمع أشياء في كف أو وعاء، ثم يقع فعل تتفرق معه دفعة من غير ترتيب ونظام(٢) أي لمّا اتفق في الحرب تساقط المنهزمين على غير

(١) العرف الطيب: ٢: ٢٧.

(٢) الإيضاح: ٢: ٢٩٢.

ترتيب عبر عنه بالنثر، وتشبيه نثر الجثث بنثر الدراهم ترشيح للاستعارة. ثم رجع إلى المشبه – الجيش المنهزم– يصفه بقوله:

**تَدوسُ بِكَ الخَيْلُ الوُكُورَ على الذُّرى وقَدْ كَثُرَتْ حَوْلَ الوُكُورِ المَطاعِمُ**

**تَظُنُّ فِراخُ الفُتْخِ أَنّــك زُرْتَـــها بِأُمَّاتِها وَهْيَ العِــتاقُ الصَّـــلادِمُ**

إنها ليست حبات تتناثر وإنما جثث صارت مطاعم للطير. وعبارة: تدوس بك الخيل الوكورَ على الذّرى تصوير لتمكن جيش سيف الدولة من ملاحقة الروم بعد تفرقهم في أعالي الجبال والأماكن الحصينة النائية حيث وكور العقبان، حتى ظنت فراخ العقبان – لما صعدت خيلك الجبال وبلغت أوكارها– أنها أمهاتها؛ يعني أن خيلك كالعقبان شدة وسرعة وضمرًا، كما قال المتنبي: [من الكامل](١)

**نَظَروُا إلى زُبَرِ الحَدِيدِ كأنَّما يَصْعَدْنَ بَيْنَ مناكِبِ العِقْبَانِ**

أي عندما نظر الروم إلى سيوف المسلمين ترتفع في الهواء للضرب، توهموا أنّ مناكب العقبان تصعد بها، فلا يرونها إلاّ فوق رؤوسهم. أو عندما نظر الروم إلى المسلمين وهم مقنعون بالخوذ والدروع، وهم فوق خيل كالعقبان في خفتها وسرعتها، راعهم ذلك. فاستعار الأُمّات– وهي أمهات فراخ العقبان– لخيل سيف الدولة. أي شبه الخيل بالعقبان بجامع السرعة والخفة. وقوله: ((فراخ الفتخ)) (ترشيح) لاستعارة الأمّات. وقوله: ((وهي العتاق الصلادمُ)) تجريد، بعودة هذا الوصف إلى المستعار له ((الخيل)). وفي هذه الصورة الشعرية تتحايد المعاني بين خيل مضمرة سريعة وطيور جارحة متمكنة في أوكارها

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٤٣٥.

تظن أن لا أحد يصل إليها. وعندما صور المتنبي صعود خيل سيف الدولة إلى أوكارِ الطيور وهي في الذروة كأنه يعلن ذروة النصر على الأعداء من هناك. وقد اختفى صوت الروم، بينما وقفت خيول سيف الدولة كالعقبان ترفرف بالنصر مبتهجة وهي في ذروة عنفوانها، تدوس بأرجلها أرض النصر ثابتة كما هي العقبان تثبت في أماكنها متأهبة.

ثم تقترب القصيدة من نهايتها فيُثني المتنبي على ممدوحه بقوله:

**لَكَ الحَمدُ في الدُّرِّ الذّي لِيَ لفظُهُ فإنَّكَ مُعْطِيهِ وإنّيَ ناظِمُ**

فاستعار الدُّرَّ لشعره. يقول: المعاني لك، واللفظ لي، فإِنَّك تعطيني المعاني بأفعالك ومناقبك، وأنا أنظمها في لفظي(١). وفي مثل هذا كان قول ابن الرومي:(٢)

**مَنَحْتُكَ مِنْ حُلِيِّ الشِعر عِقْدًا غَدا لَكَ دُرُّهُ ولِيَ النِظامُ**

ولما شبه المتنبي شعره بالدر، جرّد هذه الاستعارة بقوله: ((لي لفظه)) الذي هو وصف للمستعار له ((الشعر)). أما قوله: ((فإنك معطيه)) فوصف يعود إلى الدر المستعار منه على (الترشيح). وقوله: ((وإني ناظم)) يمكن أن يعود على الشعر فهو تجريد، ويمكن أن يعود على الدرِّ فهو ترشيح. وبهذا تتحايد البنيتان الترشيحية والتجريدية.

ومحور ذلك شعر المتنبي، فهو الدّرُّ الذي يمثل معاني كرم الممدوح وسخائه، وهو اللفظ والنظم يحوكه الشاعر قلائد مدح تجمعت من هبات الممدوح وفضائله.

---

(١) ديوان أبي الطيب– شرح العكبري: ٣: ٣٨٨.

(٢) ديوان ابن الرومي: شرح وتحقيق عبد الأمير علي مهنا، ٦ : ٥٨.

ثم يختتم المتنبي قصيدته بالدعاء، وقد جعل من السيف مخاطبًا على الاستعارة للممدوح بقوله:

**أَلا أَيُّها السَّيفُ الذي لَيْسَ مُغْمَـدًا ولا فيهِ مُرتابٌ ولا مِنْهُ عاصِمُ**
**هَنيئًا لِضَرْبِ الهامِ والمَجْدِ والعُلى ورَاجيـكَ والإسلامِ أَنَّكَ سـالِمُ**
**ولِمْ لا يَقِي الرَّحْمنُ حَدَّيكَ ما وَقَى وتَفليـقُهُ هـامَ العـِدا بِكَ دائِمُ**

فيرجو له السلامة ويدعو له بالحفظ. يقول: لماذا لا يصونك الرحمن ما دامت صيانته للأشياء أبدًا(١). والمعنى: حفظك الله لأنّك سيفه. ولما استعار السيف للممدوح بجامع المضاء وحسم الأمور، رشح هذه الاستعارة بأوصاف تعود للسيف ((المستعار منه)) بأنه: ((ليس مغمدًا)) ومخاطبته بـــ ((حدّيك)) ووصفه كذلك بقوله: ((وتفليقه هام العدا)). وإن تعدد الترشيحات بهذه الأوصاف من بديع تناسي التشبيه، ورسم صورة مبالغ فيها للممدوح بأنه السيف بعينه في قطع الأمور وحسمها.

إلاّ أن هناك ما يأخذ بالصورة الاستعارية القائمة على التشبيه على أن تكون محايدة عن طريق تجريد خطاب السيف من المبالغة، وذلك بالرجوع إلى ((المستعار له)) – الممدوح وإظهار صفاته، بقوله: ((وراجيك والإسلام أَنّك سالم)). وقوله: ((بك دائم))، بصريح الدعاء له. ويبدو أن مخاطبة السيف وذكر بعض صفاته، يمثل بطولة هذا الأمير وعلو مجده الذي خلده شعر المتنبي.

وكما برع المتنبي في استهلال قصيدته هذه بدلالة المطلع على المقصود بعده، فقد أجاد في اختتامها، بقوله:

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٣٠٦.

**ولِمْ لا يَقِي الرَّحْمنُ حَدَّيْكَ ما وَقَى      وتَفْليقُهُ هامَ العِدا بكَ دائمُ**

وجاء الحسن في الاختتام بهذا البيت لسببين:

الأول: من حيث اللفظ: فنظم البيت فيه تنبيه للسامع إلى أنَّ الكلام قد انتهى، ولا شيء بعده أحسن منه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن هذه الخاتمة قائمة على الإيجاز: فالاستفهام في أول البيت يقرر مضمون الدعاء للممدوح بألفاظ قليلة فالسؤال يلخص معه الجواب، كأنه يقول: ولِمْ لا يقي؟ أي: إنّه يقيك... ثم إن استعارة حدّي السيف للممدوح تعبير مبني على طريقة الاستعارة المكنية القائمة على حذف المشبه به ((السيف)) وذكر لازمة من لوازمه ((حدَّيه))، وهذا الحذف يكثف من الصورة الاستعارية ويوجزها. وعبارة: ((ما وقى)) و((بك دائم)) جاء الأسلوب فيهما على الإطلاق دون تقييد، فهي عبارات موجزة لما فيها من حذف، والحذف هنا أفضل من الذكر.

والسبب الآخر: من حيث المعنى: فقول المتنبي: ((ولِمْ لا يقي الرحمن...)) تعبير مع ما يحمل من تقرير مضمون الدعاء إلاّ أن فيه – كما يبدو– إلزامًا لوقاية هذا السيف، وهذا الإلزام لا يتناسب مع الطلب من الرحمن تقدست أسماؤه.

ولو قيل بدل: ((ولم لا يقي...)): ((وأنْ يقيَ الرحمنُ حدّيك ما وقى)) بعطف المصدر المؤول ((أن يقي)) على قوله: ((أَنّك سالمُ)) في البيت قبله، وهو قوله:

**هنيئًا لِضَرْبِ الهامِ والمَجْدِ والعُلى      وَراجِيكَ والإسلامِ أَنَّكَ سالِمُ**

لكان – على ما يبدو– أنسب مقامًا. وهذا التغيير يبقي المعنى على عمومه، والوزن كذلك هو هو.

وبعد هذا أجدني في رغبة أن أظهر لهذا الشاعر الكبير رجائي له من جانب وفضله على تأريخ الأدب العربي من جانب آخر، أما الرجاء فهو أن تشفع حسنات شعره في عمومه لسيئات تعلقه ببعض الممدوحين، يخاطبهم فيفتت فيهم صخرة كبريائهم إلى أن ينبع منها ما يروي عطشه، ويبقى معهم يفتل منهم في الذروة والغارب هكذا حتى يبلغ منهم ما يريد، وقد ترق كلماته معهم، حتى نتوهم أن هذه الكلمات لا تعني ممدوحيه، ولعلها نفحات تصوف النفس في بعض خلواتها، فيمكن أن توظف هذه العواطف في مجالاتها التي خلقت لأجلها، فالحاجة إلى التذلل لعزة الخالق، أنسب لمثل هذه العواطف الرقيقة من أن تذل لمخلوق.

فقد نتوهم قوله: [من الكامل](١)

**كَبُرَ العِيانُ عليَّ حتى أنّهُ صارَ اليَقينُ من العيانِ تَوَهُّما**

بأنه خطاب تصوف تجلت فيه روح المتنبي فرأت حبيبها عيانًا عن قرب حتى صار اليقين – إذا ما قورن بالعيان– توهمًا. فتوهمنا نحن كذلك؛ لأن الذي يراه عيانًا هو عرش ممدوح من بني البشر يشحذ فيه نخوة الكرم ويستدر منه لعاب المال. ثم يترك في سمعهِ من رقيق كلمات الاختتام مالا تتشوف النفس إلى ما بعدها بقوله:

**إِذْكارُ مثلِكَ تَرْكُ إذكاري لَهُ إِذْ لا تُريدُ لِما أُريدُ مُتَرْجِما**

كأنه عزف من الابتهال الرقيق يحرك القلوب فلا تجد أعذب منه كلامًا. ومثل هذا في شعره كثير. أما فضله فأقول: رحمك الله يا شاعرنا الكبير وغفر لك، وعسى أن تشفع لك وقفتك مع سيف الدولة ضد الروم

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٣٣١.

الغزاة الطامعين الذين يريدون القضاء على كل مجد عربي وإسلامي في أرض الشام حتى يتمكنوا من نشر سلطانهم على بيت المقدس. لذلك قالوا فيك: ((من أجل ذلك هام المتنبي بالحروب كما لو كانت حبيبًا إلى نفسه))[١]، وتشفع لك مشاركتك فيما خلدت في سجل تأريخنا العظيم من حسنات، وما أبدعته من بلاغة القول الذي شارك في الإبانة والبيان والفصاحة والإفصاح.

وما أبدع شعر المتنبي في وصف معارك سيف الدولة مع الروم، وتصوير سفنهم في البحر، وكثرة السبي فيهم، من ذلك قوله: [من الكامل][٢]

**فَتَلَ الحِبالَ مِنَ الغَدائرِ فَــوْقَهُ     وبَنَى السَّفِينَ لَهُ مِنَ الصُّلْبانِ**
**وحَشاهُ عادِيَةً بِغَيْرِ قَوائــــمٍ     عُقْمَ البُطونِ حَوالِكَ الأَلْــوانِ**
**تَأتي بما سَبَتِ الخُيولُ كأَنّها     تَحتَ الحِسانِ مَرابِضُ الغِزْلانِ**

فالبيت الأول كناية عن كثرة السبايا من الروم، باتخاذ شعورهنّ حبالا للسفن، وهذه السفن مبنية من أعمدة المعابد وهياكلها لكثرتها، فقد امتلأ بها البحر، بدليل قوله: ((حشاه)) ويقصد البحر. واستعار ((العادية)) وهي الخيل للسفن. أما الوصف ((بغير قوائم)) فيمكن حمله على ترشيح المستعار منه ((الخيل)) السابحة في البحر دون ظهور قوائمها، ويمكن أن تكون وصفًا للسفن ((المستعار له)) على التجريد.

(١) المتنبي بين ناقديه– د. عبد الرحمن شعيب: ص١٠١.

(٢) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٤٣٤.

وقوله: ((عقم البطون)) ترشيح آخر لاستعارة الخيل. أما قوله: ((حوالك الألوان)) فيتحايد هذا الوصف بين الترشيح وصفًا للخيل، والتجريد بوصف السفن ((المستعار له)) فبينا الناظر يرى سفنًا كثيرة في البحر يتخيل خيلا تجري مسرعة.

ومن وصفه لمعارك سيف الدولة مع الروم قوله في وصف السفن في البحر حتى يراها الناظر – لكثرة ترشيح استعارة الخيل لها أنها خيلٌ تجري لا سفن تمخر البحر لسرعتها، في قوله: [من البسيط][(١)]

**تَلقَى بِهِمْ زَبَدَ التَّيارِ مُقرَبَةٌ          على جَحافِلِها مِنْ نَضْحِهِ رَثَمُ**

**دُهْمٌ فَوارِسُها رُكّابُ أَبطُنِها          مَكدودةٌ وبقــومٍ لا بِــها الأَلَمُ**

استعار للسفن في البحر خيلا – مقرَبة– وهي خيل تكون قريبة من البيوت لكرمها– وهي تجري حاملة السبايا، شاقة من سرعتها زبد الأمواج. ولما شبَّه السفن بالخيل استعار لها الجحافل على ((الترشيح))، وجعل ما علق بهذه السفن من زبد البحر بمنزلة الرَّثَم لجحفلة الفرس على ((الترشيح)) أيضًا، وقوله: ((دهم)) فوارسها، ((ترشيح)) ثالث لاستعارة الخيل للسفن. والوصف بقوله: ((مكدودة)) ((ترشيح)) رابع لاستعارة الخيل. ويبدو أن كثرة الترشيحات يمثل صدى ما في نفس المتنبي التي اعتادت رؤية الخيول في المعارك، وانحسار هذه الرؤية بالنسبة للسفن الغازية، إلاّ أن المتنبي فطن بأن هذه المعركة معركة سفن يصفها بقوله: ((ركاب أبطنها)) على ((التجريد)) بسلب بعض مبالغات

---

(١) ديوانه– شرح البرقوقي. ٢: ٣٢٤.

الترشيح. فهذه السفن سود؛ لأنها مطلية بالقار، وفوارسها تركب بطونها لا ظهورها على خلاف الخيل إذا ركبت.

وكما تنوّع شعر المتنبي في وصفه للممدوحين، ووصفه للمعارك والحروب كذلك كثر شعره في وصف الرحل وصور الراحلين، والظعن والظاعنين ترشيحًا وتجريدًا، صاعدًا بهم مبالغًا في وصفهم ترشيحًا، وراجعًا إلى سلب المبالغة في وصفهم تجريدًا، حتى تستقيم صورهم في الأذهان على أجمل صورة وأبدع بيان.

من ذلك قوله في مقدمة قصيدة يمدح بها علي بن أحمد الطائي ومطلعها: [من الطويل](١)

**حُشاشَةُ نَفْسٍ ودَّعَتْ يَوْمَ ودَّعُوا فَلَمْ أَدْرِ أَيَّ الظاعنَيْنِ أُشَيِّعُ**

**أشارُوا بتَسْليمٍ فَجـُدْنا بِأَنْـفُسٍ تسيلُ مِنَ الآماقِ والسِمُ أَدْمُعُ**

فلما ذكر ظعن الحبيب، جعل الحشاشة المتبقية من روحه تظعن مع الرحل، وسماها ظعناً لتعلقها بالظاعنين على المشاكلة. ثم يقول: إن البقية من روحه سالت من عينه، فاستعار السيل لخروج بقية روحه من جسده، بدليل قوله: ((فجدنا بأنفس))، والدمع: ترشيح لهذه الاستعارة.

وبعد أن أوشك المتنبي على استكمال رحلة الظعن جعل آخر بيت فيها مقدمة للخروج إلى الممدوح، فخاطب نفسه متوسلا منها أن تتذلل للحبيب بقوله:

**تَذَلّلْ لَها واخْضَعْ على القُرْبِ والنَّوَى فَما عاشِقٌ مَنْ لا يَذِلُّ ويَخْضَعُ**

وهذا خروج حسن إلى مواجهة الممدوح بقوله:

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ١: ٤٥٩.

**ولا ثوبَ مَجْدٍ غَيْرَ ثَوْبِ ابْنِ أحمَدٍ        على أحَدٍ إلاّ بلُؤمٍ مُرَقَّعُ**

ثم أبان عن تمكن الأمير من الإمارة والحكم بوصف قلمه بقوله:

**يَمُجُّ ظَلامًا في نَهارٍ لِسانُهُ        ويُفهِمُ عَمَّنْ قالَ ما لَيْسَ يُسْمَعُ**
**فَصِيحٌ متى يَنْطِقْ تَجِدْ كُلَّ لَفْظَةٍ        أُصُولَ البَراعاتِ التي تَتَفَرَّعُ**
**بِكَفِّ جَوادٍ لو حَكَتْها سَحابةٌ        لَما فاتَها في الشَّرْقِ والغَرْبِ مَوْضِعُ**

فاستعار الظلام للحبر بجامع السواد، واستعار النهار للقرطاس بجامع البياض، واستعار لرأس القلم لسانًا بجامع تحدد الطرفين، فقد شبه القلم بالإنسان ثم حذف المشبه به، وجاء بلازمة من لوازمه وهو اللسان. وقوله: فصيح: ترشح لاستعارة اللسان، وكذلك قوله: ((ينطق)) و((لفظة)) و((أصول البراعات)) أي كمال الفصاحة. وقوله: ((ويفهم عمن قال ما ليس يسمع)) ترشيح للاستعارة؛ لأنها صفات تعود على المشبه به (الإنسان).

ولما كان المستعار له – المشبه- هو القلم جعله في كفِّ الممدوح على التجريد، فجاءت المعاني على الترشيح والتجريد لموصوف واحد هو ((القلم)).

يقول الواحدي: ((هذا القلم الموصوف يجري بكف جواد لو كانت السحابة مثل كفه في عموم النفع لعمّت المشرق والمغرب بالمطر))[1].

فبنى التشبيه هنا على القلب، أو العكس بجعل يد الممدوح أكثر جودًا من المطر.

(١) ديوان أبي الطيب- شرح الواحدي: ١: ١٠٤.

وربما يعزف المتنبي عن خدور العذارى، فهناك بين جوانحه أهم من ذلك، فيقول: [من الوافر][(١)]

**عَذيري مِنْ عَذارَى مِنْ أُمورٍ سكَنَّ جَوانِحــي بَدَلَ الخُــدُورِ**
**ومُبْتَسِماتِ هَيْجاواتِ عَصْرٍ عَنِ الأَسيافِ لَيْسَ عَنِ الثُّغُورِ**

يقول: أنا أريد أن أتصدى لأمور عظيمة آلمتني، كأنها ساكنة بين ضلوعي، فمن يعذرني في ذلك؟ ثم يؤكد هذا المعنى بقوله: ومن يعذرني من حروب تبتسم هبواتها عن بريق السيوف لا عن الثغور؟[(٢)]، فاستعار ((العذارى)) للخطوب الجسام التي لم يسبق العهد بمثلها. و((الخدور)) ترشيح لهذه الاستعارة. ثم استعار ((مبتسمات)) للسيوف التي لها بريق كأنها تبتسم استهزاءً بالخطوب، ثم عاد إلى المستعار له السيوف بوصفها ((هيجاوات)) على التجريد. أما ((الثغور)) فمن مواصفات الابتسامة على الترشيح.

والمتنبي قد يكسر من حماسه البطولي، فيعود إلى الثغور الحقيقية جاعلا من الرماح حليًا للمعشوقات بقوله: [من الكامل][(٣)]

**مِنْ طاعِني ثُغَرَ الرِّجالِ جآذِرٌ ومن الرماحِ دَمالِجٌ وخَلاخِلُ**

يقول: إن الحسان يفعلن بالعشاق فعل الأبطال المقاتلين، فهنَّ في جملة الطاعنين، ورماحُهنَّ الحِليّ الذي عليهنَّ[(٤)]. فشبه حليهنّ بالرماح التي تطعن ثغور الرجال، فهنَّ يقتلن بهواهنَّ وجمالهنَّ لا بالرماح.

---

(١) ديوانه– شرح البرقوقي: ١: ٣٩٩.

(٢) العرف الطيب: ١: ١٦٣.

(٣) ديوانه– شرح البرقوقي: ٢: ٢١٤.

(٤) العرف الطيب ١: ١٨٠.

واستعار الجآذر- وهي الصغار من بقر الوحش- لنساء الرحل الجميلات، وإسناد الطعن للجآذر قرينة الاستعارة.

واستعار الرماح لهواهنَّ القاتل. والطعن في قوله: ((من طاعني)) ترشيح لاستعارة الرماح. ثم رجع إلى المستعار له النساء الجميلات واصفًا حليهنّ من الدمالج والخلاخل على التجريد.

ثم أراد أن يقدّم مدخلا – بعد هذه المقدمة الغزلية- يتخلص منه إلى الممدوح فقال:

**للّـــهْوِ آونـــةٌ تَمُـــرُّ كأنّـــها قُبَلٌ يُزَوَّدُهـــا حَبـــيبٌ راحِـــلُ**
**جَمَحَ الزَّمانُ فَما لَذِيذٌ خَالِـــصٌ مِمَّا يَشُوبُ ولا سُرورٌ كامِـــلُ**
**حتى أبو الفَضلِ بنُ عبدِ اللهِ رؤْ يَتُهُ المُنى وهي المَقامُ الهائِلُ**
**مَمطوُرَةٌ طُـــرقي إليهـــا دُونَها مِنْ جُودِهِ في كـــلِّ فجٍّ وابـــلُ**

وهذا انتقال بليغ من ذم الزمان إلى مدح الممدوح، فبينا هو يذم إذا به يمدح في تخلص بديع، وجعل طريقه إلى الممدوح ممطورًا بآثار إحسانه، فإحسانه وصل إليه قبل وصوله إلى الممدوح، وبينه وبين هذه الطرق وابل من جوده ملأ كل فج. واستعار للزمان جموحًا بتشبيهه بفرس جموح يغلب فارسه، أو تشبيه الزمان برجل: ((يقال: جمح الرجل، إذا ركب هواه فلا يمكن ردّه))[1]. ثم استعار المطر لكرم الممدوح وهباته الكثيرة، وهذا المطر يساير الشاعر في طريقه إلى الممدوح. وقوله: ((من جوده)) قرينة الاستعارة، وعبارة: ((في كل فجٍّ وابل)) ترشيح لاستعارة المطر. ثم رجع إلى الممدوح مجردًا. لتتحايد الصورة ترشيحًا

(١) لسان العرب: ((جمح)) ٢: ٢٠٩.

متكررًا يبالغ في الوصف، وتجريدًا يسلب تلك المبالغة ، ويرسم المتنبي صورة استعارية جميلة في وداع الظاعنين بقوله: [من الطويل][١]

**سَقاكِ وحَيّانا بِكِ اللهُ إنَّما           على العِيسِ نَوْرٌ والخُدُورُ كَمائِمُه**

لما جعل هؤلاء النسوة كالزهر في حسنهنّ وصفاء ألوانهنّ وطيب روائحهنَّ، وجعل الخدور كمائم لهنَّ، دعا لهنَّ بالسقيا؛ فإن الزهر نظرته بالماء. وجرت العادة أنْ يُحيّي الناس بعضهم بعضًا بالأزهار والرياحين فيتناولوا شيئًا منها[٢]. فاستعار ((النَوْر)) – نوع من الزهر الأبيض– للنساء، بجامع النضارة والحسن، و((الخدور)) من ملائمات ((النساء)) على (التجريد). و((الكمائم)) ((ترشيح)) لاستعارة الزهر، والقرينة قوله: ((على العيس)). إلاّ أن هذه الأزهار قابعة في طي الكمائم تحجب الحسن والنضارة، فهلا أسفر النوْر عن حسنه، فيكون أنسب في تحية المودعين!!.

ومثل هذا الحسن جاءت البنية المحايدة في قوله: [من الطويل][٣]

**لِجِنيَّةٍ أَم غادَةٍ رُفِعَ السَّجْفُ           لِوحَشْيَّةٍ لا مــا لِوَحشــيَّةٍ شَنْــفُ**
**نَفُورٌ عَرَتْها نَفْرَةٌ فتجاذَبَتْ           سَوالِفُها والحَلْيُ والخَصْرُ والرِّدْفُ**
**وخُيِّلَ مِنْها مِرْطُها فكأنَّما           تَثَنّى لَنا خَوْطٌ ولاحَــظَنَا خِشْــفُ**

يتعجب من محاسن المحبوبة يقول: هذه التي رُفع لها السَّجف– وهو جانب الستر– جنيَّةٌ؟ أم امرأة حسناء؟ وقوله: لِوَحشِيَّةٍ: يجوز أن يكون استفهامًا – كالأول– ويجوز أن يكون جوابًا لنفسه، كأنه قال: ليس

---

(١) ديوانه: شرح البرقوقي: ٢: ٢٦٧.

(٢) م . ن : ٢: ٢٦٧.

(٣) ديوانه: شرح البرقوقي ١: ٤٨٧.

لجنيّة ولا لغادة، بل هو لوحشيّة- أي لظبية وحشية- ثم رجع منكرًا على نفسه فقال: ما لوحشية شنفُ – والشنفُ: ما يعلق في أعلى الأذن- يعني أن السجف الذي رفع إنما رفع لإنسية؛ لأن عليها شنوفًا، والوحشية لا شنفَ لها(١). وهذا تجريد جميل، سلب صورة الوهم والتردد وأجاب عن التساؤل. ويبدو أن المتنبي لم تهدأ لحظة الشك عنده، حتى بعد رؤيته الشنف؛ فصورة الظباء الوحشية عالقة في مخيلته، لذلك عاد إلى وصف الظبية والظباء بقوله: ((نفور))، وأصل هذه اللفظة من قولهم: ((نفرت الدابةُ، تنفِرُ، وتنفُرُ، نِفارًا ونفورًا... ونفر الظبي وغيره نفرًا، ونفارًا: شرد))(٢). ((فرشح)) استعارة الظبية بأنها ((نفور)) ثم عاد ((مجردًا)) كما عاد في البيت الأول بعد شك. فوصف المستعار له ((المرأة)) وزينتها من الحلي وغير ذلك، يقول: ((هي نفور طبعًا، وأصابتها نفرة حادثة، فاجتمعت نفرتان... فتجاذبت سوالفها – مقدم العنق- والحلي: يعني أنّ العقد الذي كانت تتحلى به جذب عنقها بثقله، والعنق أمسكه، فحصل التجاذب، وردفها يجذب خصرها؛ لعظم الرِّدف ودقَّة الخصر))(٣). ووصف الحسناء كذلك على التجريد بـــ ((أن مرطها – ثوبها- أرانا ومثّل لنا صورتها لدى تلك النفرة، فإذا هي كغصن بانٍ يتثنى، وظبي يرنو. وخصَّ القامة واللحظ؛ لأن المرط ستر محاسنها ولم يستر القد ولا اللحظ))(٤). فاستعار ((الخوط)) – وهو الغصن- لقوامها،

(١) م . ن : ١: ٤٨٨.

(٢) لسان العرب، ((نفر)) ٣/ ٧٩٠.

(٣) ديوانه- شرح البرقوقي: ١: ٤٨٨.

(٤) م. ن.

والخشف – وهو ولد الظبية– لصغر سنها، وجاءت لفظة ((تَثَنّى)) ((ترشيحًا)) لاستعارة الغصن. وأظن بعد ذلك: أنّ المتنبي قد أدرك أن الذي كان يتساءل عنه ما كان إلاّ إنسية تلبس قرطًا، وتنفر بشدة فتتجاذب الأعناق والحلي من جانب، والخصر والردف من جانب، وكل ذلك كناية عن رقتها ونحولها، فالنفرة جعلت الحلي تمسك بالأعناق، والردف يجذب الخصر. وبهذا سلب التجريد مبالغات الترشيح، فاكتملت الصورة بهما، وبقي للترشيح إثارته، وللتجريد محايدته، وأبان ذلك كله عن الصور والمعاني الدقيقة على أكمل إبانةٍ.

هذا هو المتنبي وهذا فنه، ستبقى الأذهان معه مشغولة؛ لأن في شعره ما يشغل ويذهل.

بعد هذا: أحمد الله الذي عنده مفاتح العلم وخزائن الرحمة، وإليه مآب العمل، وهو الرؤوف الرحيم.

# المصادر والمراجع


١. الإيضاح في علوم البلاغة- للخطيب القزويني- مطبعة السّنة المحمدّية، القاهرة، (د. ت).

٢. البديع في شعر المتنبي، التشبيه والمجاز، للدكتور منير سلطان، ط (١)، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩٦م.

٣. بديع القرآن- عبد العظيم بن عبد الواحد المعروف بابن أبي الأصبع المصري، تحقيق حنفي محمد شرف، ط (١)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧م.

٤. البلاغة العربية، قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، ط (١)، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، القاهرة، ١٩٩٧م.

٥. دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، ط (٣)، مطبعة المدني، القاهرة، ودار المدني بجدة، ١٩٩٢م.

٦. ديوان ابن الرومي (علي بن العباس) شرح وتحقيق عبد الأمير علي مهنا، ط (١)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩١م.

٧. ديوان أبي الطيب المتنبي – شرح العكبري- تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م.

٨. ديوان أبي الطيب المتنبي- شرح الواحدي، تحقيق الدكتور عمر فاروق الطبّاع، دار الأرقم، بيروت (د. ت).

٩. ديوان كثير عزّة. تحقيق إحسان عباس. ط (١)، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧١م.

١٠. شرح ديوان أبي تمام- شاهين عطية، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

١١. شرح ديوان المتنبي- وضعه عبد الرحمن البرقوقي، ط (١)، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٢. شعر نُصَيْب بن رباح- جمع وتقديم- الدكتور داود سلوم، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م.

١٣. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز- يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، ط (١)، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٤. العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب- ناصيف اليازجي، (د. ط. ت).

١٥. الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي- لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق الدكتور محسن غياض، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٣م.

١٦. القاموس المحيط- للفيروز آبادي، تحقيق أبي الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٧. لسان العرب- لابن منظور- تحقيق عامر أحمد حيدر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٨. المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث، د. محمد عبد الرحمن شعيب، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

١٩. المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم- للتفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، ط (٢)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢٠. معترك الأقران- للسيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، ط (١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

٢١. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، للدكتور احمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٣م.

# جمالية المكان في رحلة ابن جبير الاندلسي

م . م . أحمد عبد الرزاق خليل

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد:

فان أدب الرحلات يعد من أطرف الفنون النثرية في أدبنا العربي، لما يحمله من قيمة تاريخية وحضارية وأدبية ، أهلته أن يكون مصدرا مهما للباحثين في مجال التاريخ السياسي والثقافي والاجتماعي للعالم العربي والإسلامي .

وتعد رحلة ابن جبير من أهم الرحلات في تراثنا العربي في ترسيخ الثقافة العربية والإسلامية . إذ تشكل ثروة معرفية كبيرة، ومادة اجتماعية وحضارية مشوقة، مما يعطي رحلته السمة الأدبية والقيمة الفنية .

كما أن الأديب والرحالة ابن جبير يمتلك من الوعي والإحساس العالي بالمكان ودلالاته ما يجعله رحالة من الطراز الأول . وذلك في ما يعرض في موضوعات رحلته من أساليب متنوعة تسمو بها إلى عالم الأدب، وترتقي بها إلى مستوى الجمال الفني .

ولم يكن ابن جبير سائحا يهوى السفر والاستكشاف ومشاهدة البلدان فحسب، بل كان مصورا بارعا يصور المشهد المكاني تصويرا فوتوغرافيا دقيقا، يعتمد فيه على الوصف الدقيق، والسرد المشوق، والأسلوب القصصي، وهذا يدلل على نضج تجربته وعمقها الثقافي والاجتماعي .

ومحاولتنا في هذا البحث ترصد تجليات المكان، واستنباط جمالياته، وذلك بتضافره مع عنصري الزمان والشخصية ، لان العلاقة بينهم تكاملية تعاضديه .

وقد قسمنا البحث إلى مقدمة تناولنا فيها أهمية الرحلة في أدب الرحلات والصعوبات التي واجهتنا في أثناء البحث، ومدخل تناولنا فيه الطابع العام للرحلة، ومبحثين تناولنا في المبحث الأول أشكال المكان وجاء في ثلاثة محاور . المحور الأول: المكان والشخصية. المحور الثاني : المكان والتاريخ . المحور الثالث: المكان والدين .

أما المبحث الثاني فتناولنا فيه أساليب تشكيل المكان وجاء في ثلاثة محاور أيضا المحور الأول : السرد . المحور الثاني : الوصف . المحور الثالث : التصوير الفني .

أما الخاتمة فقد ضمنتها أهم النتائج . وقد واجهتنا في أثناء البحث بعض الصعوبات منها قلة المصادر التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة ، وضيق الوقت لبحث كبير بهذه السعة وهذا العنوان الكبير، لذلك فان هذا البحث لا يعدو سوى خطوط عريضة وإشارات عامة لما يتضمنه هذا العنوان .

وأخيرا هذا هو البحث فما كان فيه من خير فبتوفيق الله تعالى وإن وجد فيه غير ذلك فمن نفسي وأسال الله تعالى السداد ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا .

## مدخل
## الطابع العام لرحلة ابن جبير[1]

لا شك أن طبيعة الحياة العربية الاقتصادية وتطورها دفعت الإنسان للحركة والانتقال والرحلة وراء سبل العيش والبقاء، حتى أضحت الرحلة سمة مميزة في حياته، وتجلى ذلك في شعره، يقول ابن قتيبة: إن وصف الرحلة احتل المرتبة الثالثة بعد بكاء الأطلال والنسيب.[2]

ولذا تعددت الدوافع والأسباب للرحلة والانتقال من مكان إلى مكان، ومن بلد إلى بلد، ولكنها تختلف من شخص إلى أخر، ومن زمن لزمن، فمنها ما يكون بدافع ديني كرحلات الحج، أو علمي كرحلات المحدثين والفقهاء، أو سياسي كرحلات الوفود، أو اقتصادي كرحلات التجارة، وغير ذلك .[3]

ويعد المقصد الأساس لرحلة ابن جبير مقصد ديني وهو أداء شعائر فريضة الحج الركن العبادي الخامس من أركان ديننا الحنيف . وكان الحج من أهم العوامل التي شجعت المسلمين على الرحلة و الانتقال ، والتوجه إلى المشرق الإسلامي على الرغم من المسافات

---

(١) هو الرحالة و الأديب والكاتب والبليغ أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكناني البلنسي الشاطبي ثم الأندلسي ولد سنة (٥٤٠هـ) قال فيه ابن الأبار : عني بالآداب ، فبلغ فيها الغاية ، وبرع في النظم والنثر ، ودون شعره ، ونال دنيا عريضة ، وتقدم ، وزهد، وله ثلاث رحلات إلى المشرق، مات بالإسكندرية سنة (٦١٤) . ينظر: التكملة لكتاب الصلة، ج ٢/ ص ١١٠ .

(٢) ينظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، ج١، ص٧٤ .

(٣) كرحلات السياحة والعلاج والبحث عن ملاذ آمن هروبا من الظلم والاضطهاد

الشاسعة التي تفصل بين المشرق والمغرب ، ولكن الشوق والحنين إلى الحج وزيارة البقاع المقدسة دفعت الأغلبية إلى الرحلة نحو ها كما هو حال الرحالة ابن جبير .

ولعل رحلة ابن جبير المسماة (تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار) من أفضل المؤلفات الأدبية في فن أدب الرحلات في تراثنا العربي والإسلامي ، وقد عدها كراتشكوفسكي أنها بحق ذروة ما بلغه نمط الرحلة في الأدب العربي ، [١] فقد رصدت إلينا كثيرا من القضايا السياسية والإدارية والتاريخية، كما وصفت الواقع الاجتماعي والاقتصادي والعقدي . وكان ابن جبير لا يكتفي أن يكون رحالة توثيقيا يسجل ما يشاهده ويراه فحسب، بل أخذ دور المصلح الاجتماعي في انتقاد الحكام في إدارة شؤون الناس، كما انتقد بعض العادات والتقاليد التي كان يمارسها الناس في بعض البلدان، وقد استطاع أن يصور المجتمعات الإسلامية وغيرها وما تمارسه من عادات وتقاليد ومعتقدات تصويرا واقعيا دقيقا، معتمدا في ذلك على موهبته الأدبية وقدراته اللغوية والفنية .

وكان الأديب والرحالة ابن جبير يسجل أخبار رحلته أولا بأول، فيؤرخ الأحداث، ويصف المشاهد والآثار وصفا دقيقا، معبرا عما وقعت عليه عينه تعبيرا فنيا أدبيا ، وقد وصفه باحث معاصر بأنه بلغ ذروة سامقة في أدب الرحلات[٢]، ويمكننا القول أنها تتصف بالبراعة الفنية والصياغة الأدبية (التي تثير لدى القارئ بفضل خصائص صياغتها

---

(١) ينظر: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، كراتشكوفسكي، ص٣٣٥ .

(٢) ينظر: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ، حسين مؤنس، ص٥١٩ .

صورا خيالية، أو انفعالات شعورية، أو إحساسات فنية) [١] لذا جاءت رحلته أشبه بمذكرات مسافر شاملة ، ومدونة وافية، دون فيها تاريخ المدن والبلدان التي مر بها، وأسماء البارزين من العلماء والحكام، وأصل لبعض المصطلحات في عصره، مما اكسبها قيمة أدبية واضحة، وسمة جمالية فريدة .

وعلى هذا الأساس يكون أدب الرحلات هو الأدب الذي يتعالى على أهدافه المعلنة وغاياته المحددة، إذ يكشف عن الهامشي والغامض ويرصد الثانوي ويسائل الواضح، فالرحالة لا يبصر التفاصيل والمشاهدات إبصارا آليا، ولا يراها رؤية الألفة والعادة، وإنما يعتمد العين الثالثة التي تبصر المرئيات وتنقب ما وراءها، وتكشف الغامض وتحيد سحر المجهول والغرائبي[٢] .

## المبحث الأول
## أشكال المكان في رحلة ابن جبير

تتسم رحلة ابن جبير بوفرة الأمكنة المتنوعة، والتي تشكل ظاهرة جمالية واضحة، يمكن أن نجملها بشكل عام بما يأتي :

١. جماليات أمكنة المجتمعات السكنية، مثل المدينة والقرية والجزيرة والقلعة والحصن .

(١) منهج البحث في الادب واللغة، ص٢١ .

(٢) ينظر: رحلة ابن جبير والطريق إلى بيت الله الحرام، مقاربة سيميائية ، هيثم سرحان ، مقالة في النت ٢٠٠٧ .

٢. جماليات أمكنة السكنى الكبرى والصغرى، مثل الفندق والبيت والحجرة .

٣. جماليات أمكنة المؤسسات العامة، مثل المساجد والمدارس والمارستانات [١] والأسواق والحمامات والكنائس .

٤. جماليات أمكنة المعالم التاريخية القديمة، مثل المقابر والمنائر والأهرامات والمعابد و الآبار والهياكل والمغارات .

٥. جماليات أمكنة المسارات والطرق، مثل الطريق والزقاق و القنطرة والدهليز .

٦. جماليات الأمكنة الطبيعية، مثل البحر والجبل والنهر والصحراء .

٧. جماليات الأمكنة المتحركة، مثل السفن .

وسنتناول في هذه الدراسة رصد تجليات المكان وجمالياته من خلال ثلاثة محاور:

**المحور الأول:** الشخصية المتجلية والحاضرة بمآثرها في المكان .

**المحور الثاني:** التاريخ أي الماضي، وهو الحلقة الرئيسة في تشكيل المكان .

**المحور الثالث:** الدين الذي هو الغاية والمقصد الأول في تشكيل المكان .

فالمكان بجمالياته لم يعد حيزا ماديا أو مشهدا حسيا أو لافتة إعلانية فحسب، بل أضحى في المفهوم الحديث شبكة من العلاقات الفكرية

---

(١) المارستان : كلمة فارسية تعني دار المرضى ، ثم أطلقت التسمية على مستشفى الأمراض العصبية . ينظر: رحلة ابن جبير ص ٢٤ – ٣٣

والثقافية والنفسية، التي يحققها بالتضافر مع عنصري الزمان والشخصية إذ طبيعة العلاقة بينهم تكاملية تضافرية [١] .

**المحور الأول: المكان والشخصية:**

أبرزت رحلة ابن جبير عددا من الشخصيات الدينية والسياسية والاجتماعية، التي كان لها مآثر ومعالم متجلية في المكان، فالإنسان يحرك المكان ويشكله . ويمنحه طابعا من خصوصياته، (فالشخصيات موصوفة من خلال حركتها في المكان ومن انعكاس ما يجري على قسماتها، والوصف دائما مسخر لتقديم ملامح المكان ومن يعيشون فيه)[٢]

وتبرز في رحلة ابن جبير شخصية القائد والسلطان صلاح الين الأيوبي ، الذي كان حضوره متجليا في تشكيل المكان، ومن مآثره وانجازاته على العباد والبلاد من الناحية السياسية اهتمامه بأمن الناس في مصر ومراعاة شؤونهم في بسط العدل ونشر الأمن وإزالة الضرائب وتأمين طريق الحجاج . (ومن مفاخر هذا السلطان المز لفة من الله تعالى وآثاره التي أبقاها ذكرا جميلا للدين والدنيا : إزالته رسم المكس المضروب وظيفة على الحجاج مدة دولة العبيديين ، مكان الحجاج يلاقون من الضغط في استيدائها عنتا مجحفا ويسامون فيها خطة خسف باهظة . . . . فمحا هذا السلطان هذه البدع اللعينة كلها وبسط العدل ونشر الأمن . ومن عدل هذا السلطان وتأمينه للسبل ، أن الناس في بلاده

(١) ينظر: جماليات المكان في أدب الرحلات الأردي إلى جزيرة العرب، د مصطفى عليان ص٢١

(٢) الرواية الجديدة في مصر، د . محمد بدوي، ص ١٣٤

لا يخلعون لباس الليل تصرفا فيما يعنيهم ، ولا يستشعرون لسواده هيبة تثنيهم . على مثل ذلك شاهدنا أحوالهم بمصر والإسكندرية)[١] .

وللسلطان الأيوبي مآثر أخرى علمية ودينية واجتماعية واقتصادية وصحية وعمرانية، وقد أشاد بها ابن جبير فقال(ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه: المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطب والتعبد، يغدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوي إليه ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه وإجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين، حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم)[٢]

ومن مفاخر السلطان الأيوبي الصحية المارستان الذي بمدينة القاهرة . وهو قصر من القصور الرائعة حسنا واتساعا، أبرزه لهذه الفضيلة تأجرا واحتسابا وعين قيما من أهل المعرفة وضع لديه خزائن العقاقير ، ومكنه من استعمال الأشربة وإقامتها على اختلاف أنواعها ، وبإزاء هذا الموضع موضع مقتطع للنساء المرضى . [٣]

ولم تمر مناسبة إلا ويشيد بانجازات مؤسس الدولة الأيوبية في مصر والشام ويصورها تصويرا دقيقا، ويصفه بأوصاف مختلفة منها السلطان العادل الذي سن السنن المحمودة، ومن المآثر المأثورة له في الدنيا والدين، مثابرته على جهاد أعداء الله، فهو لا يأوي لراحة ، ولا

---

(١) رحلة ابن جبير : ص٣٧ –٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ص٢٤ .

(٣) المصدر نفسه : ص٣٣ .

يخلد إلى دعة، ولا يزال سرجه مجلسه، وسمع أحد فقهاء المسلمين يذكر عنه ثلاث مناقب في ثلاث كلمات : أحدها أن الحلم من سجاياه، فقال : وقد صفح عن جريرة أحد الجناة عليه، أما أنا فلأن أخطئ في العفو أحب إلي من أن أصيب في العقوبة ، وهذا في الحكم منزع أحنفي ، وقال وقد تنو شدت بحضرته الأشعار، وجرى في ذكر من سلف من أكارم العرب وأجودهم: والله لو وهبت الدنيا للقاصد الآمال لما كنت أستكثرها له، ولو استفرغت له جميع ما في خزانتي لما كان عوضا مما أراقه من حر ماء وجهه في استمناحه إياي وهذا في الكرم مذهب رشيدي أو جعفري . وحضره أحد مماليكه المتميزين لديه بالحظوة والأثرة مستعديا على جمال ذكر أنه باعه جملا معيبا، فقال السلطان له: ما عسى أن أصنع لك وللمسلمين قاض يحكم بينهم ، والحق مبسوط للخاصة والعامة وأوامره ونواهيه ممتثلة . وإنما أنا عبد الشرع . فالحق لك أو عليك وهذا في العقد مقصد عمري . وبهذه الكلمات كفى بها لهذا السلطان فخرا وشرفا [١].

وقال أيضا ومن مآثر السلطان العمرانية المعربة عن اعتنائه بأمور المسلمين، إعمار مسجد ابن طولون وهو من الجوامع العتيقة الأنيقة الصنعة، الواسعة البنيان، جعله السلطان مأوى للغرباء من المغاربة . . . ومن مفاخره الكريمة وأثاره الباقية، بناء القناطير بغربي مصر ، إعدادا لحادثة تطرأ من عدو يدهمهم جهة ثغر الإسكندرية.... [٢]

---

(١) رحلة ابن جبير ص٢٣٣

(٢) المصدر نفسه ص٣٤

ومن الشخصيات التي بقي أثر الفضل لها مخلدا الملك الزاهد والرجل الصالح نور الدين زنكي ومن عظيم مفاخره ومناقبه بناء المارستانات والمدارس وإكرام المغاربة الغرباء، ومن أحسن مدارس الدنيا منظرا مدرسة نور الدين، رحمه الله وبها قبره، نوره الله، وهي قصر من القصور الأنيقة، وكل من يبصرها يجدد الدعاء له .(١)

ومن الشخصيات التي لها مآثر وحضور متجل في المكان الخليفة الوليد بن عبد الملك ومن مآثره بناء الجامع الأموي وتوسعته، والتأنق فيه ، وهو من أشهر جوامع الإسلام حسنا، وإتقان بناء، وغرابة صنعة، واحتفال تنميق وتزيين . وشهرته المتعارفة في ذلك تغني عن استغراب الوصف فيه ، ومن عجيب شأنه أنه لا تنسج به العنكبوت ولا تدخله ، ولا تلم به الطير المعروفة بالخطاف . . . ، وقد اخذ نصف الكنيسة الباقية منه في أيدي النصارى وادخلها فيه، لتوسعته ، وعوضهم منه فأبوا ذلك، فانتزعه منهم قهرا وطلع لهدمه بنفسه ، وكانوا يزعمون أن الذي يهدم كنيستهم يجن، فبادر الوليد وقال : إنا أول من يجن في الله، وبدا الهدم بيده، فبادر المسلمون وأكملوا هدمه (٢) .

وكان للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، حضور متجل في تشكيل المكان في رحلة ابن جبير ومن مآثره الحضارية والدينية ، توسعته المسجد الحرام، والتأنق في بنائه وآثاره الكريمة، وقد كتب على أحد جدران البلاط : أمر عبد الله محمد المهدي أمير المؤمنين،

---

(١) رحلة ابن جبير ص ٢٢١

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٣-٢٠٤

أصلحه الله، بتوسعة المسجد الحرام، لحجاج بيت الله الحرام وعماره، في سنة سبع وستين ومائة . [١]

وأيضا من النساء التي لها مآثر متجلية في المكان زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور، زوج هارون الرشيد ، ومن مآثرها(في طريق الحج) الآبار والبرك والمنازل من بغداد إلى مكة ، وقد انتدبت لذلك مدة حياتها، فأبقت في هذا الطريق مرافق ومنافع تعم وفد الله تعالى كل سنة، ولولا أثارها الكريمة في ذلك لما سلكت هذا الطريق، والله كفيل بمجازاتها والرضى عنها . [٢]

**المحور الثاني: المكان والتاريخ**

تعد الأمكنة التاريخية في رحلة ابن جبير حلقة رئيسة في تشكيل جماليات المكان (ويكاد يكون التاريخ منظومة من الأحداث والتمثلات لواقع قائم متجه نحو الماضي)[٣] وابن جبير استطاع أن يوظف تلك الأمكنة ويكسبها صفة زمانية مرتبطة ارتباطا مباشرا بالتاريخ الإسلامي، لان المكان (يستحضر تاريخيا لارتباطه بعهد مضى أو لكونه علامة في سياق حاضر)[٤] .

ومن الشواهد على حضارة الإسلام الأماكن التاريخية في رحلة ابن جبير ومنها المقطع الوصفي لجزيرة صقلية حينما نزل فيها، وأخذ يتفقد أثار المسلمين الباقية فيها ، متحسرا على مجدهم الضائع ، متمنيا أن

(١) رحلة ابن جبير ص ٦٧

(٢) المصدر نفسه ص ١٦٢

(٣) هل لدينا رؤية تاريخية ، عبد الفتاح الحجمري، ص١٦١

(٤) حركة الإبداع، خالدة سعيد ص ٣٠

تعود مرة أخرى، وأن يستردها المسلمون من الصليبيين، فيقول(وخصب هذه الجزيرة أكثر من أن يوصف، وكفى بأنها ابنة الأندلس في سعة العمارة ، وكثرة الخصب والرفاهة ، مشحونة بالأرزاق على اختلافها ، مملؤة بأنواع الفواكه وأصنافها، لكنها معمورة بعبدة الصلبان ، يمشون في مناكبها، ويرتعون في أكنافها، والمسلمون معهم على أملاكهم وضياعهم . . . وضربوا عليهم إتاوة في فصلين من العام يؤدونها ، وحالوا بينهم وبين سعة في الأرض كانوا يجدونها، والله عز وجل يصلح أحوالهم، ويجعل العقبى الجميلة مآلهم) (١) .

ومن جماليات المكان التاريخي وقوفه على ذكريات ومواقف أمهات المؤمنين نساء النبي ﷺ ، كوقوفه على دار أم المؤمنين خديجة التي فيها مهبط الوحي وفيها مولد فاطمة الزهراء ومولد الحسن والحسين رضي الله عنهم ، وكذلك الحال مع موضع ولادة النبي ﷺ ، وكذلك الحال مع دار الخيزران التي كان النبي ﷺ يعبد الله فيها سرا مع طائفة من أصحابه السابقين، وكذا الحال مع دار أبي بكر ﷺ ، وقبة عمر بن الخطاب ﷺ بين الصفا والمروة التي كان يجلس فيها للحكم وقيل إنها لحفيده عمر بن عبد العزيز ﷺ ، وكذلك دار جعفر بن أبي طالب ذي الجناحين ﷺ ، ومن الجبال التي فيها اثر كريم ومشهد عظيم جبل أبي ثور ، وفيه الغار الذي أوى إليه النبي ﷺ، مع صاحبه الصديق، ﷺ(٢)

وأيضا من جماليات الأمكنة التاريخية وقوفه على مقابر الصحابة الكرام وأضرحة الشهداء والأولياء والصالحين الذين احتضنتهم تلك

(١) رحلة ابن جبير ص ٢٥٤

(٢) المصدر نفسه : ص ٨٦-٨٧

التربة المباركة . كوقوفه على مقبرة شهداء جبل أحد ومقبرة البقيع ، التي تمثل تاريخ الصحابة الكرام في الفداء والتضحية وهي علامة مميزة وجزء من تاريخ الإسلام ففيها جمالية العبرة إذ أخرج هذه الأمكنة من الوحشة والنسيان إلى الأنس والذكرى . فيقول : فأول ما نذكر من ذلك مسجد حمزة ﷺ . . وهو على مقدار ثلاثة أميال ، والقبر برحبة جوفي المسجد والشهداء بإزائه، والغار الذي أوى إليه النبي صلى الله عليه سلم ، بإزاء الشهداء أسفل الجبل وحول الشهداء تربة حمراء هي التربة التي تنسب إلى حمزة ويتبرك الناس بها . (١)

ومن جماليات الأمكنة التاريخية وقوفه على مشاهد أهل البيت، ومشاهد التابعين والأئمة العلماء والزهاد والأولياء المشهورين بالكرامات . ومن هذه المشاهد (مشهد الإمام الشافعي ﷺوهو من المشاهد العظيمة احتفالا واتساعا، وبني بإزائه مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلها، لا أوسع مساحة ولا احفل بناء ، و يخيل لمن يطوف عليها أنها بلد مستقل بذاته) (٢)

**المحور الثالث: المكان والدين**

كان المقصد والغاية الرئيسة لرحلة ابن جبير أن يصل إلى الديار المقدسة، (مكة المكرمة، والمدينة المنورة) ذات المشاعر الإيمانية والتاريخ الروحي الممتد إلى فترة بعيدة، ولتلك الديار المباركة قدسية متميزة في الذهنية الإسلامية عبر العصور والأزمان .

(١) رحلة ابن جبير: ص ١٥٣

(٢) المصدر نفسه : ص٣٠

وكانت وقفته الأطول والأوفى عند وصفه المسجد الحرام وصفا دقيقا استقصائيا ضافيا في أكثر من ثمانين صفحة من كتابه ، فجاءت وثيقة أثرية ومدونة وافية للديار المقدسة وأحوالها في ذلك العصر .

ومن فضائل البيت العتيق (باب الكعبة والملتزم) الذي هو مضنة إجابة الدعاء فقال: (وذلك الموضع الذي بينهما من صفح البيت يسمى الملتزم وهو موضع استجابة الدعاء . والباب الكريم مرتفع عن الأرض بأحد عشر شبرا ونصف . وهو من فضة مذهبة بديع الصنعة ، رائق الصفة ، يستوقف الأبصار حسنا وخشوعا للمهابة التي كساها الله بيته)(١) وكذلك يقال عن مقام النبي إبراهيم ﷺ (وهذا المقام الكريم الذي داخل هذا القبو هو مقام إبراهيم، صلى الله على نبينا وعليه، وهو حجر مغشى بالفضة .... وأعلاه أوسع من أسفله.... وصب لنا في أثر القدمين المباركتين ماء زمزم فشربناه، نفعنا الله به، وأثرهما بين وأثر الأصابع المكرمة المباركة . فسبحان من ألانه لواطئه حتى أثرت فيه ولا تأثير القدم في الرمل الوثير، سبحان جاعله من الآيات البينات . ولمعاينته ومعاينة البيت الكريم هول يشعر النفوس بالذهول ويسحر الأفئدة والعقول، فلا تبصر إلا لحظات خاشعة ، وعبرات هامعة ، ومدامع باكية، والسنة إلى الله عز وجل ضارعة داعية)(٢)

وكذلك الحال مع مسجد النبي ﷺ وروضته الشريفة، وقد جاء الأثر فيها أنها روضة من رياض الجنة، وفيها يتزاحم الناس للصلاة ،

---

(١) رحلة ابن جبير ص ٦٠

(٢) المصدر نفسه ص ٦٢

ويتنسمون منها روحا وريحانا وحق لهم ذلك ، وبإزائها لجهة القبلة عمود ، يقال : إنه مطبق على بقية الجذع الذي حن للنبي ﷺ(١) .

وتظهر جماليات المكان متجلية لتلك البقاع المكرمة ولما تحمله من قيم روحية ومشاعر وجدانية وقدسية ودينية(إذ إن التعبير عن الأحاسيس جاء متساوقا وعظمة المكان . فالدعاء والقران والأذان والصلاة ذات صدى خاص ، واستشعار مميز)(٢) .

## المبحث الثاني
## أساليب تشكيل المكان في رحلة ابن جبير

تتميز الأساليب الوصفية والسردية في رحلة ابن جبير بالدقة والشمول، والمقدرة على تصوير المرئيات والموجودات تصويرا حسيا واقعيا، مما يجعل منها نصا أدبيا مميزا ، يمثل ذروة ما وصل إليه أدب الرحلات في عصره من إتقان وجودة .

وسنتناول في هذا المبحث أساليب تشكيل المكان من خلال ثلاثة محاور :

**المحور الأول: السرد**

يغلب على أسلوبه الاسترسال في حالة السرد والحكاية ، ويكاد يكون نص رحلته نصا سرديا قصصيا، أما في مقدمات وصفه لبعض المدن والمشاهد، فإن أسلوبه يغلب عليه الصنعة الفنية، وهذا يدل على أنه

---

(١) رحلة ابن جبير ص ١٥٠

(٢) جماليات المكان في أدب الرحلات الأردي ص٢٤

كتب رحلته بأسلوبين : الأول الأسلوب المرسل ، وهو أسلوب الرواة والمؤرخين ، الذي يتسم بالسهولة والخلو من الغرابة والتعقيد، والثاني الأسلوب المقيد، بقيود الصنعة الفنية التي كان يلتزمها كتاب النثر الفني ، وقد شاع هذا الأسلوب في عصره . (١)

ومن النماذج على أسلوب السرد المرسل قوله في تعظيم أهل مكة لليلة النصف من شعبان(وهذه الليلة المباركة ، أعني ليلة النصف من شعبان ، عند أهل مكة معظمة للأثر الكريم الوارد فيها إلى أعمال البر، من العمرة والطواف، والصلاة إفرادا وجماعة ، فيقسمون في ذلك أقساما مباركة، فشاهدنا ليلة السبت، التي هي ليلة النصف حقيقة، احتفالا عظيما في الحرم المقدس اثر صلاة العتمة، جعل الناس يصلون فيه جماعات جماعات، تراويح يقرؤون فيها بفاتحة الكتاب، وبقل هو الله أحد ، عشر مرات، في كل ركعة إلى أن يكملوا خمسين تسليمه بمائة ركعة) (٢)

ومن النماذج على ذلك أيضا قوله عن مفاخر السلطان صلاح الدين بمصر(ومن مآثره الكريمة المعربة عن اعتنائه، بأمور المسلمين كافة ، إنه أمر بعمارة محاضر، ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة...، ومن مفاخر هذا السلطان،

---

(١) ينظر لون من أدب الرحلات، د عثمان موافي ص ٤، ومن كتاب هذه الطريقة القاضي الفاضل وابن خلدون وابن الخطيب .

(٢) رحلة ابن جبير ص١٠٨-١٠٩

(٢) المصدر نفسه ص٣٤

وآثاره الباقية، المنفعة للمسلمين، القناطر التي شرع في بنائها بغربي مصر) (١) .

ومن جماليات السرد القصصي المشوق، ما حكاه عن قصة الأعجمي مع أمير مكة فقال: (ومن أغرب ما اتفق لأحد دهاة الأعاجم ذوي الملك والثراء ، أنه وصل إلى الحرم جد هذا الأمير مكثر ، فرأى تنور بئر زمزم وقتها على صفة لم يرضها، فاجتمع بالأمير وقال : أريد أتأنق في بناء تنور زمزم وطيه وتجديد قبته ، وأبلغ في ذلك الغاية الممكنة ، وأنفق فيه من صميم مالي، ولك علي في ذلك شرط أبلغ بالتزامه لك الغرض المقصود ، وهو أن تجعل ثقة من قبلك يقيد مبلغ النفقة في ذلك ، فإذا استوفى البناء التمام ، وانتهت النفقة منتهاها، وتحصلت محصاة ، بذلت لك مثلها جزاء على إباحتك لي ذلك . فاهتز الأمير طمعا ، وعلم أن النفقة في ذلك تنتهي إلى ألاف من الدنانير، على الصفة التي وصفها، ... وشرع الرجل في بنائه واحتفل واستفرغ الوسع وتأنق وبذل المجهود... فلما لم يبق إلا أن يصبح صاحب النفقة بالحساب ويستقضي منه العدد المجتمع فيها ، خلا منه المكان وأصبح في خبر كان وركب الليل جملا ، وأصبح الأمير يقلب كفيه ، ويضرب أصدريه ... وفاز الرجل بثوابه وتكفل الله به في انقلابه وتحسين مآبه) (٢) .

ويظهر المستوى السردي بوضوح في رحلة ابن جبير في مواضع عدة أهمها ما ذكره في فضائل السلطان صلاح الدين الأيوبي، وما ذكره من صور معتمة عن مدينة بغداد والكوفة ، فعلى سبيل التمثيل نأخذ

(١) رحلة ابن جبير ص٣٤

(٢) المصدر نفسه ص ٩٧

هذا المقطع السردي عن مدينة بغداد وأهلها (هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، ومثابة الدعوة الإمامية القريشية الهاشمية، قد ذهب أكثر رسمها، ولم يبق منها إلا شهير اسمها . وهي بالإضافة ما كانت قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها كالظل الدارس، والأثر الطامس، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر ويستدعي من المستوفز العقل والنظر إلا دجلتها التي هي بين شرقها وغربها ..... وأما أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء، ويذهب بنفسه عجبا وكبرياء ، يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عمن سواهم الأحاديث والأنباء) (١) .

وقد ذكر عدد من الباحثين المعاصرين أن ابن جبير من أوسع الرحالين العرب فكرا وأشملهم علما ، وأجملهم أسلوبا ، وأنقاهم تعبيرا ، وأعمقهم استنتاجا ، وأكثرهم اهتماما بأوضاع السياسة الإسلامية ، وأشدهم اهتماما بتتبع أحوالهم واستقصاء أدواتها وعلاجها .

**المحور الثاني: الوصف**

من السمات الرئيسة لأدب الرحلات أن يحسن الكاتب والأديب وصف الحدث والمكان وصفا واقعيا حيا ، يقدم صورته الخارجية كاملة، ويسعى لإظهار صورته الداخلية وما فيها من دلالات تثري البناء الفني للنص . لذا فإن للوصف عند ابن جبير أبعادا جمالية إذ لم يقتصر على الشكل الخارجي للمدن والمشاهد التي زارها وشاهدها فحسب . بل نراه

---

(١) ينظر مع ابن جبير في رحلته ، عبد القدوس الأنصاري ص١٦ ، وتاريخ الأدب الجغرافي العربي كراتشوفسكي ص ٣٣٥

يتعمق في وصف ملامح شكلها الداخلي، فيصف سكانها ومعالمها وآثارها ومجالسها ومعتقداتها وتقاليدها، أضف إلى ذلك أنه يمتلك ملكة نقدية بارعة تدعوه إلى أن يحقق ويدقق في كل ما يشك فيه من معتقدات وعادات غريبة وشاذة، ومن المعتقدات التي وقف عندها محققا ومدققا ما يعتقده أهل مكة في ماء زمزم بأنه يزيد في ليلة النصف من شعبان، ويحتفلون لذلك احتفالا عظيما، فعمد إلى التحقيق والتوثيق من ذلك فوجد أن الماء لم يزد شيئا بل نقص قليلا ، لكثرة ما أخذ منه الناس . (١)

ويلاحظ في وصف ابن جبير التوسع والإسهاب وإبراز الملامح الجمالية للمكان والمشاهد العمرانية ، كما هو الحال في وصف البيت الحرام والمسجد النبوي ، وأحيانا يميل إلى الاختصار والإيجاز ، مثل وصف الكعبة حيث يقول (فألفينا الكعبة الحرام عروسا مجلوة مزفوفة إلى جنة الرضوان محفوفة بوفود الرحمن)(٢) .

وتتنوع أساليب تشكيل المكان في رحلة ابن جبير بتنوع وظائف الوصف المختلفة، كالوظيفة الزخرفية، والتفسيرية، والاستقصائية، وغيرها .

فأما الوظيفة الزخرفية: فيكون الوصف فيها عنصرا طارئا خفيف الظل على السرد ولا أهمية له سوى ملء الثغرات النصية وإراحة المتلقي من سيل الأحداث المتدفق، إذ لا يخلو الأمر من وظيفة تزيينية يؤديها الوصف على مسار النص . (٣)

---

(١) رحلة ابن جبير ص١٠٨

(٢) المصدر نفسه ص٥٩، وينظر بناء البيت العتيق ص٧٣، والروضة الشريفة ص١٥٠

(٣) ينظر المكان في الرواية الجديدة خالد حسين ، ص ١٠١

ومن الأمثلة على ذلك قوله عن العمرة الرجبية (والعمرة الرجبية عندهم ، أخت الوقفة العرفية ، لأنهم يحتفلون لها الاحتفال الذي لم يسمع بمثله ، ويبادر إليها أهل الجهات المتصلة بها، فيجتمع لها خلق عظيم لا يحصيهم إلا الله عز وجل . فمن لم يشاهدها بمكة لم يشاهد مرأى يستهدي ذكره غرابة وعجبا، شاهدنا من ذلك أمرا يعجز الوصف عنه)(١)

ومنه أيضا وصفه لزفاف عروس شاهدها في مدينة صور ، فيه من العادات والتقاليد الغريبة، التي لم يألفها في بلده فيقول(ومن مشاهد زخارف الدنيا، المحدث زفاف عروس شاهدناه بصور ، في أحد الأيام عند مينائها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالا ونساء، واصطفوا سماطين عند باب العروس المهداة، والبوقات تضرب والمزامير ، وجميع الآلات اللهوية ، حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها عن يمين وشمال، كأنهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زى، وافخر لباس تسحب أذيال الحرير المذهب سحبا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهب، وقد حفت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى مثل ذلك منتظم ، وهي رافلة في حليها وحللها، تمشي فترا في فتر مشي الحمامة أو سير الغمامة)(٢)

وأما الوظيفة التفسيرية : فيقصد بها زيادة التوضيح والتفصيل في الجزئيات ، وذلك لان الوصف قد يحمل معاني ودلالات ابعد من

(١) رحلة ابن جبير ص٩٨

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣٩

مجرد تصوير المحسوسات والمرئيات لأنه عنصر أساسي في العرض وهو في الوقت نفسه يكون سببا ونتيجة .[١]

ومن النماذج على ذلك وصفه لمدينة صور(وأما حصانتها ومنعتها فأعجب ما يحدث به ، وذلك أنها راجعة إلى بابين : أحدهما في البر والأخر في البحر، وهو يحيط بها إلا من جهة واحدة ، فالذي في البر يفضي إليه بعد ولوج ثلاثة أبواب أو أربعة، كلها في ستائر مشيدة محيطة بالباب . وأما الذي في البحر فهو مدخل بين برجين مشيدين إلى ميناء ليس في البلاد البحرية أعجب وضعا منه ، يحيط بها سور المدينة من ثلاثة جوانب، ويحدق بها من الجانب الأخر جدار معقود بالجص، فالسفن تدخل تحت السور وترسي فيه، وتعترض بين البرجين المذكورين سلسلة عظيمة تمنع عند اعتراضها الداخل والخارج ، فلا مجال للمراكب إلا عند إزالتها ، وعلى الباب حراس وأمناء، لا يدخل الداخل ولا يخرج إلا على أعينهم)[٢]

وأما الوصف الاستقصائي التفصيلي : فانه يقوم بذكر معظم تفاصيل الشيء الموصوف ويخضعه لعملية استقصاء تام لجميع مكوناته وأجزائه ولذلك تطول مقاطع الوصف فيه وتتفرع[٣] . وقد اعتمد عليه ابن جبير في رحلته كثيرا ومن التوسع في الوصف عنده، وصفه الدقيق للبيت العتيق إذ قاس أطرافه بالخطوة والشبر وفصل الحديث عن شكله المعماري وأبوابه وأروقته وأعمدته تفصيلا واسعا دقيقا اعتمد بذلك على

---

(١) بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي ص١٧٦

(٢) رحلة ابن جبير ص٢٣٨- ٢٣٩

(٣) ينظر بناء الرواية، سيزا قاسم ص ١٢٠

الإحصاء الرقمي، وهذه الدقة في وصف تشكيلات المشاهد المكانية عند ابن جبير نابعة من البصيرة النافذة والتجربة العميقة وحسن الإدراك، وعلى سبيل المثال نأخذ هذا المقطع الوصفي التالي (البيت المكرم له أربعة أركان . وهو قريب من التربيع .... فأول أركانه الركن الذي فيه الحجر الأسود، ومنه ابتداء الطواف ، ويتقهقر الطائف عنه ليمر جميع بدنه به، والبيت المكرم عن يساره، وأول ما يلقى بعده الركن العراقي ، وهو ناظر إلى جهة الشمال . ثم الركن الشامي، وهو ناظر إلى جهة الغرب . ثم الركن اليماني، وهو ناظر إلى جهة الجنوب . ثم يعود إلى الركن الأسود، وهو ناظر إلى جهة الشرق . وعند ذلك يتم شوطا واحدا . وباب البيت الكريم في الصفح الذي بين الركن العراقي وركن الحجر الأسود، وهو قريب من الحجر بعشر أشبار محققة . وذلك الموضع الذي بينهما من صفح البيت يسمى الملتزم، وهو موضع استجابة الدعاء.)(١) وكذلك يقال عن قبة بئر زمزم . (٢)

## المحور الثالث : التصوير الفني

تعد الصورة الفنية من أجمل طرق التعبير الفني في العمل الأدبي، لأن الأديب يستمد عناصرها من الأشياء والموجودات ولا سيما في سياق الفضاء المكاني، وعلى هذا الأساس (ترتبط الصورة بكل ما يمكن استحضاره في الذهن من مرئيات، أي ما يمكن تمثله قائما في المكان)(٣)

(١) رحلة ابن جبير ص٦٠ وما بعدها

(٢) المصدر نفسه ص ٧٤

(٣) ينظر الشعر العربي المعاصر، عز الدين إسماعيل ص١٤١

ويتسم أسلوبه باستخدام فنون التصوير البياني كالتشبيه والاستعارة، والمحسنات البديعية كالسجع والجناس والازدواج والطباق والمقابلة والاقتباس وغيرها من الفنون البديعية، ومن الجدير بالذكر أن المحسنات البديعية في رحلته تكثر في مقدمات وصفه للمشاهد المكانية كالمدن والمواقع التي تثير إعجابه ويحمل لها أثرا كبيرا في نفسه، وبذلك قدم من خلال مقدماته قطعا أدبية فريدة، ويلاحظ أن معظم سجعه غير متكلف أو ممل للمتلقي ، وغالبا يأتي مع الفقرات القصيرة، أو الفقرات المتساوية، فالسجع من أكثر الألوان البلاغية تنغيما وإيقاعا للخطاب يقول السكاكي : (الأسجاع في النثر كما القوافي في الشعر) (١)

ومن أوضح الشواهد على ذلك وصفه التصويري لمدينة نصيبين فقال هي (شهيرة العتاق والقدم، ظاهرها شباب، وباطنها هرم، جميلة المنظر، متوسطة بين الكبر والصغر، يمتد أمامها وخلفها بسيط أخضر مد البصر، قد أجرى الله فيه مذانب من الماء تسقيه، وتطرد في نواحيه، وتحف بها عن يمين وشمال بساتين ملتفة الأشجار، يانعة الثمار، ينساب بين يديها نهر قد انعطف عليها انعطاف السوار، والحدائق تنتظم بحافتيه، وتفئ ظلالها الوارفة عليه، فرحم الله أبا نواس الحسن بن هانئ حيث يقول :

**طابت نصيبين لي يوما فطبت لها يا ليت حظي من الدنيا نصيبين**

فخارجها رياضي الشمائل، أندلسي الخمائل، يرف غضارة ونضارة، ويتألق عليه رونق الحضارة، وداخلها شعث البادية باد عليه،

---

(١) مفتاح العلوم ص٢٠٣

فلا مطمح للبصر إليه، لا تجد العين فيه فسحة مجال، ولا مسحة جمال. . . .)(1).

ومن الشواهد أيضا المقطع الوصفي لمدينة دمشق بأنها (جنة المشرق ومطلع حسنه المؤنق المشرق وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقريناها، وعروس المدن التي اجتلينا ها، قد تحلت بأزاهير الرياحين ، وتجلت في حلل سندسية من البساتين، وحلت من موضع الحسن بالمكان المكين، وتزينت في منصتها أجمل تزيين ، وتشرفت بأن آوى الله تعالى، المسيح وأمه صلى الله عليهما، ربوة ذات قرار ومعين، ظل ظليل، وماء سلسبيل، تنساب مذانبه، انسياب الأرقم بكل سبيل، ورياض يحي النفوس نسيمها العليل، تتبرج لناظريها بمجتلى صقيل، وتناديهم هلموا إلى معرس للحسن ومقيل، قد سئمت أرضها كثرة الماء، حتى اشتاقت إلى الظمأ، فتكاد تناديك بها الصم الصلاب : اركض برجلك، هذا مغتسل بارد وشراب، وقد أحدقت البساتين بها إحداق الهالة بالقمر، واكتنفتها اكتناف الكمامة للزهر، وامتدت بشرقيها غوطتها الخضراء امتداد البصر، فكل موضع لحظته بجهاتها الأربع نضرته اليانعة قيد النظر، ولله صدق القائلين عنها، إن كانت الجنة في الأرض، فدمشق لاشك فيها، وان كانت في السماء ، فهي بحيث تساميها وتحاذيها)(2).

ومن الشواهد أيضا قوله في وصف مدينة حماة (مدينة شهيرة في البلدان، قديمة الصحبة للزمان، غير فسيحة الفناء، ولا رائقة البناء،

---

(١) رحلة ابن جبير ص ١٨٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٣

أقطارها مضمومة، وديارها مركومة، لا يهش البصر إليها، عند الإطلال عليها ، كأنها تكن بهجتها وتخفيها، فتجد حسنها كامنا فيها،...)[١] وكذلك يقال في وصف مدينة عكا [٢] ومدينة مسينة [٣] ومدينة حران [٤] ومدينة حلب [٥].

ومن الجدير بالذكر أن الرحالة ابن جبير لا يلتزم هذا الأسلوب إلا في مقدمات المقاطع الوصفية للمدن والمشاهد، أما ما عدا ذلك فان أسلوبه السردي يغلب عليه الإرسال والإطلاق حتى في أثناء الوصف.[٦]

وبهذه الأساليب السهلة البسيطة المشوقة ، التي تجذب المتلقي وتأسره ، وبتلك المضامين والرؤية الإيمانية والمشاعر الوجدانية تكتسب رحلة ابن جبير صفة الأدبية والإسلامية معا، فهي ذات طابع فريد ومميز في الأدب الإسلامي .

---

(١) رحلة ابن جبير ص ١٩٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣٧

(٣) المصدر نفسه ص ٢٥٣

(٤) المصدر نفسه ص ١٩١

(٥) المصدر نفسه ص١٩٥

(٦) ينظر لون من أدب الرحلات الاردي ص ٣٣

# الخاتمة

من خلال دراستنا لجماليات المكان في رحلة ابن جبير، يمكننا القول بأنها من أهم المصادر التي تؤرخ للعالم الإسلامي في أواخر القرن السادس الهجري ، وأوائل القرن السابع الهجري، من الناحية السياسية والاقتصادية والتاريخية والاجتماعية والثقافية، وقد صاغ أسلوبها بلغة سهلة مشوقة تتسم بحسن السرد ودقة الوصف ورشاقة العبارة ، وروعة التصوير، وحلاوة البيان وخفة السجع مما اكسبها سمة الأدبية والقيمة الفنية .

ولعب البعد المكاني دورا أساسيا ومهما في رحلة ابن جبير وذلك بالتضافر مع عنصري أفقه الزمان والشخصية ، واستطاع أن ينوع في أساليب تشكيل المكان (بالأساليب السردية، فنص الرحلة يكاد يكون نصا سرديا بامتياز ، وبتعدد المستويات الوصفية ، والتصوير الفني) ويوظفها بشكل ناجح لخدمة الفضاء المكاني، أضف إلى ذلك القيم الروحية والمشاعر الإيمانية التي تجسدت في مضامينها مما أضفى عليها جمالية خاصة وأكسبتها سمة مميزة في الأدب الإسلامي .

**والحمد لله رب العالمين**

# المصادر


(١) بناء الرواية ، سيزا قاسم ، بيروت ، دار التنوير ط١ /١٩٨٥

(٢) بنية الشكل الروائي ، حسن بحراوي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٩٩٠

(٣) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، كراتشكوفسكي ، أغناطيوس يوليانوفنس، نقله

(٤) عن الروسية ، صلاح الدين هاشم ، ط٢، ١٩٨٧، بيروت ، دار الغرب الإسلامي .

(٥) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ، حسين مؤنس ، ط١ ، ١٩٦٧، مدريد ، معهد الدراسات الإسلامية .

(٦) التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، تحقيق عبد السلام الهراس ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٥

(٧) جماليات المكان في أدب الرحلات الأردي إلى جزيرة العرب، د مصطفى عليان ، مجلة الأدب الإسلامي ، العدد ٤٦ -١٤٢٦ه-٢٠٠٥م

(٨) حركة الإبداع ، خالدة سعيد، دار العودة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٩

(٩) رحلة ابن جبير المسماة تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ .

(١٠) رحلة ابن جبير والطريق إلى بيت الله الحرام، مقاربة سيميائية، هيثم سرحان، مقالة في النت ، ٢٠٠٧ م

(١١) الرواية الجديدة في مصر ، دراسة في التشكيل والايديولوجيا ، د محمد بدوي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٣

(١٢) الشعر العربي المعاصر، د عز الدين إسماعيل ، دار العودة ، بيروت ، ط٣، ١٩٨١م

(١٣) الشعر والشعراء ، ابن قتيبة، دار المعارف ١٩٦٦

(١٤) لون من أدب الرحلات ، د عثمان موافي ، الإسكندرية ١٩٧٣

(١٥) مع ابن جبير في رحلته ، عبد القدوس الأنصاري ، المطبعة العربية الحديثة القاهرة ، ١٩٧٧

(١٦) مفتاح العلوم السكاكي ، ت أبو عثمان يوسف ، ط١ ، مطبعة الرسالة ، بغداد ١٩٨١

(١٧) المكان في الرواية الجديدة الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجا، خالد حسين ، رسالة ماجستير ، جامعة دمشق ، ١٩٩٨-١٩٩٩

(١٨) منهج البحث في الأدب واللغة للأستاذين لانسون ومابيه – تعريب د محمد مندور ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩

(١٩) هل لدينا رؤية تاريخية ، عبد الفتاح الحجمري ، مجلة فصول ، مجاد ١٦، العدد ٣، ١٩٩٧ .

# موقف الحركة الصهيونية

# من مشروع يوغنده

# (١٩٠٣ ـ ١٩٠٥م)

**الدكتور : وسام حسين عبد الرزاق**

**الجامعة العراقية ـ كلية الآداب**

بسم الله الرحمن الرحيم

## التمهيد :

البحث عن جذور الاطماع التوسعية الصهيونية يتطلب العوده الى الاسس الفكرية للحركة الصهيونية منذ بدايات نشأتها . فقد مرت الحركة الصهيونية بمرحلتين : الاولى ، مرحلة ما قبل عام ١٨٩٧ م ، حيث كانت الصهيونية في طور التكوين الفكري كحركة دينية سياسية ، والثانية ، مرحلة ما بعد عام ١٨٩٧ م ، حيث اتخذت اطاراً وشكلاً تنظيمياً واضحاً مما وفر لها مناخاً ملائماً للتطور الفكري والتوسع الافقي على مستوى القواعد الجماهيرية ، كما اتاح لها ذلك موقعاً على خارطة المنظمات السياسية في اوربا [١] .

ارتبطت بدايات ظهور الفكر الصهيوني مع بروز المشكلة اليهودية[٢] **Jewish Question** ، ومحاولة بعض الشخصيات اليهودية ايجاد حل

---

(١) عبدالوهاب الكيالي، المطامع الصهيونية التوسعية، سلسلة دراسات فلسطينية (٣)، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الفلسطينية،بيروت،١٩٦٦، ص٣-٥

(٢) المشكلة اليهودية : نشأت في شرق اوربا في اواخر القرن التاسع عشر اثناء مرحلة الانتقال من النظام الاقطاعي الى النظام الرأسمالي ، وفشلهم في التأقلم مع توجهات الاقتصاد الجديد ، الامر الذي دفعهم الى الهجرة الى الولايات المتحدة الامريكية والى عواصم دول اوربا الغربية مما ادى الى بروز المشكلة اليهودية في دول اوربا الغربية ، ودفع هذه الاخيرة الى اصدار قوانين تمنع الهجرة الى اراضيها . وفي الوقت نفسه ، فأن هذه الهجرة لم تساهم في حل المشكلة اليهودية في اوربا الشرقية وذلك لان زيادة الجالية اليهودية قد استمر بوتيرة عالية الامر الذي ادى الى حصول مشاكل وصدامات بين مواطني تلك الدول واليهود . لمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الوهاب المسيري وسوسن حسين ، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، منشورات مركز الدراسات السياسية والستراتيجية بالاهرام، القاهرة، ١٩٧٤، ص٣٦٣ – ٣٦٥ .

لها. وكان من اوائل المتصدين لايجاد حلول لهذه المشكلة الحاخام تزفي هيرش كاليشر[١] **Tzvihirsch Kalischer** (١٧٩٥-١٨٧٤م)، الذي دعا الى هجرة اليهود الى فلسطين عن طريق انشاء جمعيات تتولى الاشراف على هذه الهجرة تنظيما ورعاية [٢] .

جاء اغتيال القيصر الروسي الاسكندر الثاني Alexander || (١٨٥٥-١٨٨١ م) ليزيد من سوء اوضاع اليهود في روسيا ولا سيما بعد ان وجهت السلطات الروسية اصابع الاتهام الى اليهود الروس بتدبير عملية اغتيال القيصر [٣] . الامر الذي ادى الى اثارت الشعب الروسي

---

(١) تزفي هيرش كاليشر : حاخام يهودي ، ولد في احدى المقاطعات البولندية الخاضعة للسيطرة الروسية ، يعد من اوائل الدعاة للفكر الصهيوني العدواني المتطرف ، وعمل على تحويل مفهوم العودة من مفهوم ديني عاطفي صرف الى مفهوم سياسي مؤطر بالفكر العقائدي . ونادى بالاستيطان تمهيداً لعودة المسيح المخلص . واصدر كتاباً بعنوان (السعي لصهيون ) يعد اول كتاب كتب باللغة العبرية يتحدث عن الاستيطان الزراعي في فلسطين ؛ المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .

(٢) عبد الوهاب المسيري ، المصدر السابق ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٣) لقد نفذت عملية اغتيال القيصر الاسكندر الثاني من قبل ستة افراد ، خمسة شبان من اصل روسي وفتاة يهودية تدعى هيسيا وهؤلاء جميعاً اعضاء في منظمة ارادة الجماهير The Peoples Will . سلافة حجاوي ، اليهود السوفيت : دراسة في الواقع الاجتماعي ، منشورات مركز الدراسات الفلسطينية ، جامعة بغداد ، ١٩٨٠ ، ص ٤ .

ضدهم ، وحصثلت اول اعمال العنف بعد ستة اسابيع من عملية اغتيال القيصر[١].

ما حدث في روسيا، دفع ليوبنسكر[٢] Leon Pinsker (١٨٢١-١٨٩١ م) الى نشر كتابه الذي حمل عنوان (التحرر الذاتي) الذي اكد فيه على جملة من الامور لعل من ابرزها ، ان حل المشكلة اليهودية لن يكون الا بواسطة حل قومي عن طريق تجميع اليهود كأمة مستقلة في فلسطين او في غيرها من البلدان ، لذلك دعم ليونبسكر جهود البارون موريس دي هيرش[٣] Maurice De Hirsh (١٨٣١-١٨٩٦م)، الرامية لتوطين يهود روسيا في الارجنتين [٤] .

---

(١) للاطلاع على تفاصيل حياة اليهود في روسيا يمكن الرجوع الى : وسام حسين عبد الرزاق ، هجرة يهود روسيا الى فلسطين ١٨٨٢-١٩١٧ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية (ابن رشد) ، جامعة بغداد ، ٢٠٠٠ ، ص ٦٣- ٧٠ .

(٢) ليوبنسكر : شخصية يهودية ولد في روسيا ، تلقى تعليماً علمانياً ، تخرج من كلية الطب في جامعة موسكو كان من رواد حركة الاستنارة اليهودية ، وداعياً الى اندماج اليهود بمجتمعاتهم لكن احداث عام ١٨٨١ م جعلته يغير رأيه واخذ بالبحث عن حلول اخرى للمشكلة اليهودية ، اختير اول رئيس لجمعية احباء صهيون . ينظر : عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٣) البارون موريس دي هيرش : شخصية يهودية ولد في المانيا وحصل على ثروة كبيرة جداً عن طريق العمل المصرفي ، كان من اوائل الساعين الى ايجاد وطن لليهود خارج اوربا ، لهذا فقد تبرع بمبالغ طائلة لجمعية الاليانس ، ولقد سعى لتوطين يهود روسيا في الارجنتين . ينظر : عبد الوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ٤٢٤-٤٢٥ .

(٤) افرايم مناحيم تلمي ، معجم المصطلحات الصهيونية ، ترجمة احمد بركات العجرمي ، عمان ، دار الجليل ، ١٩٨٨ ، ص ١٣٠ .

ولابد من البحث عن الاسباب التي جعلت ليوبنسكر لا يشترط ان تكون فلسطين وطناً قومياً لليهود ، بل نجده يسعى لايجاد مكان اخر لتوطين يهود روسيا ، وقام بدعم مشروع توطين اليهود في الارجنتين . ولعل السبب يكمن في ان ثقافته وتعلمه كانتا علمانية ، حيث انه لم يدرس في مدرسة دينية قط ، كما انه لم يعيش في الاحياء اليهودية (الجيتو) بل انه كان منفتحاً ويمارس حياته كأي مواطن روسي بكل حرية [١] .

اصدر ثيودور هرتزل[٢] Theodore Hertzl (١٨٦٠-١٩٠٤م) كتابه الذي حمل عنوان (دولة اليهود) ، الذي لم يتضمن اي فكرة جديدة سوى انه تجاهل ذكر فلسطين وتجاهل اللغة العبرية ، وكان يتضمن مشروعاً مادياً صرفاً يركز على الجانب السياسي فقط ، حيث يرى بان المشكلة اليهودية موجودة في كل مكان يتنواجد فيه اليهود باعداد كبيرة وان حلها لن يكون الا حلا سياسياً [٣] .

مما تقدم يتضح وجود تياران داخل المنظمة الصهيونية ، تيار يريد ان يجد مكاناً امناً يتوجه اليه يهود العالم سواء كان هذا المكان فلسطين او

---

(١) عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٢) عبدالوهاب الكيالي ، المصدر السابق ، ص ١٠ .

(٣) من المعروف تاريخياً ان المكان الذي وقع الاختيار عليه لعقد المؤتمر الصهيوني الاول هو مدينة ميونيخ الالمانية ، لكن يهود هذه المدينة رفضوا استقبال المؤتمر في مدينتهم ، فأختيرت برلين بدلا عنها الا ان اليهود فيها رفضوا ايضاً لهذا وقع الاختيار اخيراً على مدينة بازل السويسرية . راجع : يوميات هرتزل ، ترجمة هلدا شعبان ، اعداد انيس الصايغ ، ط٢، منشورات مركز ابحاث منظمة التحري الفلسطينية مع المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٨٧٨ .

غيرها من الاماكن ، وقد تزعم هذا التيار هرتزل ومن على شاكلته من الشخصيات اليهودية العلمانية التي لم تتلقى تعليماً دينياً ، وكانت تنادي بامكانية اندماج اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها ، وقد عرف هذا التيار بأسم الصهيونية السياسية[١] Political Zionism . اما التيار الثاني فقد اشترط ان تكون فلسطين الهدف الاساسي لجهود المنظمة الصهيونية ، وكان اغلب اعضاءه من الذين تلقوا تعليما دينياً تقليدياً وكانوا يعيشون في الاحياء اليهودية المغلقة (الجيتو) . وكان مشروع توطين اليهود في يوغنده نقطة صدام بين التيارين ، وهذا ما سوف

(١) الصهيونية السياسية : اصطلاح يستخدم للتفريق بين البدايات الاولى للتجمعات الصهيونية مثل جمعية احباء صهيون وجمعية البيلو من جهة ، والحركة الصهيونية التي نظمها هرتزل من جهة اخرى ، على اساس ان التنظيمات الاولى كانت جماعات ذات طابع واتجاه روحي تهدف الى توجيه اليهود نحو فلسطين معتمدة على التبرعات المالية التي يقدمها اليهود لتمويل نشاطاتها ، اما صهيونية هرتزل ، فأنها كانت تدعي انها قد حولت المسألة اليهودية الى قضية سياسية وحاولت الترويج لها على هذا الاساس ، وانها توجهت الى الجماهير اليهودية بصورة مباشرة متجاوزة الحاخامات والاثرياء اليهود . يؤمن الصهاينة السياسيون بأن المسألة اليهودية هي مشكلة الفائض السكاني اليهودي غير القادر على الاندماج مع الشعوب والاقوام الاخرى من الديانات الاخرى ، ورأوا ان معادات السامية مرض خبيث لا شفاء للمجتمعات الغربية منه ، وهو يؤدي الى عدم الاندماج اليهودي في تلك المجتمعات ، ويفرض عليهم ان يضلوا جماعات تعيش مثل الضيف الثقيل ، والجسم الغريب ، وتنتقل من مكان الى اخر لانها لاوطن لها ، ولا يمكن حل هذه المشكلة الا بأن يصبح اليهود شعباً مثل كل الشعوب ، ولن يحصل ذلك الا عن طريق تهجير اليهود وتجميعهم في فلسطين او اي مكان اخر في العالم يوافقون عليه . لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى : عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ٢٥٢-٢٥٣ .

نتعرف عليه من خلال هذا البحث ولمن حسم هذا الصراع في نهاية الامر .

ولابد من القول ، اتخذت مجموعات عديدة من اليهود الذين انصهروا مع شعوب اخرى ، مواقف مضادة من الحركة الصهيونية في بادىء الامر ، اذ كان يعتقد هؤلاء ان الحركة الصهيونية ستعمل على زعزعة مواقعهم ولا سيما الاقتصادية منها في البلدان التي يعيشون فيها ، وربما ستزيد من عداء الشعوب الاوربية وكرهها لليهود ، وتصبح مسألة التعايش والاندماج الحياتي مع الشعوب الاخرى صعبة للغاية ان لم تكن مستحيلة . غير ان اراء وافكار العديد من هذه المجموعات بدأت بالتغير لصالح الحركة الصهيونية بعد ان حققت الاخيرة تواجداً ملحوظاً على الساحة السياسية الاوربية ، ولاقت تاييداً واسعاً من الاوساط الرسمية والنقابية فيها[١] .

**الحركة الصهيونية ومشرع يوغندة :**

سعت الحركة الصهيونية منذ بدايات تكوينها الى الحصول على موافقة الدولة العثمانية على توطين اليهود في فلسطين ، على اعتبار أنها صاحبة السيادة على ارضها ، ولما اصطدمت هذه الجهود بجدار الرفض العثماني ، فقد لجأ القادة الصهاينة الى البحث عن مشروع بديل ، على أن القبول به ما هو إلا مرحلة أولى لتجميع يهود العالم في مكان محدد تمهيداً لتوجههم الى فلسطين متى ما أصبحت الظروف الدولية ملائمةً لذلك ، ولعل مشروع يوغنده كان بمثابة احد هذه المشاريع ، لكنه قد اثار

(١) الان بالمر ، موسوعة التاريخ الحديث ١٧٨٩-١٩٤٥ ، ترجمة سوسن فيصل السامر ويوسف محمد امين ، ج ٢، بغداد ، دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٩٢، ص٤١٤ .

الكثير من الخلافات داخل المنظمة الصهيونية نفسها ، وقد كادت هذه الخلافات أن تهدد وحدة وكيان المنظمة الصهيونية[١] ، وهذا البحث يسلط الضوء على هذا المشروع بتفاصيله ، ومن وافق عليهِ ومن وقف ضدهِ ، وكيف تم حسم الخلاف عليه . وسيحاول الباحث الاجابة عن هذه الاشكالية .

بدأ هرتزل نشاطه في الدخول بسلسلة من المفاوضات السياسية مع الدول الكبرى بصورة عامة ، ومع الدولة العثمانية على وجه الخصوص ، استمرت حتى عام ١٩٠٤ م وذلك للحصول على ترخيص بقيام شركة تعمل على تهجير اليهود الى فلسطين ، وقد اطلق هرتزل ومؤيدوه على عملية الموافقة على الهجرة لفظة "البراءة" (Charter) ، فقد كان يؤمن بأن لا يبدأ الاستعمار الصهيوني لفلسطين على نطاق واسع ومنظم الا بعد الحصول على البراءة ، لهذا فقد تفاوض مع السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩م)[٢]. إلا أن جهوده لم يكن نصيبها الا الفشل الذريع[٣].

(١) عبد القادر ياسين ، الحركة الصهيونية ، مجلة افاق عربية ، بغداد ، العدد ٢ ، ١٩٧٧ ، ص٢٥-٢٦ ؛ اسعد عبد الرحمن ، المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها واعمالها ١٨٩٧ – ١٩٤٨ ) ، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٢٦-٣٣ .

(٢) للاطلاع على تفاصيل حياة السلطان عبد الحميد الثاني . انظر : اورخان محمد علي ، السلطان عبد الحميد الثاني حياته واحداث عصره ، دار الانبار ، العراق ، ١٩٨٧ .

(٣) قام هرتزل بخمسة زيارات الى العاصمة العثمانية اسطنبول ، ولم يتكمن من مقابلة السلطان الا في مرة واحدة ، وقد استخدم مختلف الوسائل (الاغراء– الرشوة – الضغط) لاقناع السلطان بالسماح لليهود بالهجرة الى فلسطين الا ان السلطان كان جوابه=

فلجأ هرتزل الى بريطانيا ، وفي عام ١٩٠٢ دخل في مفاوضات مع جوزيف تشمبرلين(Joseph Chamberlain) وزير المستعمرات في الحكومة البريطانية (١٨٣٦–١٩١٤م) ، وفي اثناء المحادثات عرض هرتزل مطالبه وسعى للحصول على موافقة بريطانيا لاستعمار قبرص ، الخاضعة للسيطرة البريطانية لكن تشمبرلين عارض هذا الطلب بحجة أن سكان قبرص هم خليط من اليونانيين المسيحيين على المذهب الارثدوكسي ، والاتراك المسلمين ، والذين لا يمكن طردهم باي حال من الاحوال خوفاً من ردة الفعل السلبية التي قد تتخذها كل من روسيا القيصرية واليونان والدولة العثمانية في حال تنفيذ المخطط الصهيوني(١).

دفع هذا الامر هرتزل الى التقدم بعرض مشروع جديد ، يقوم على اساس استعمار الصهاينة لمنطقة العريش المصرية . لكن الوزير تشمبرلين طلب منه أن يتصل بوزير الخارجية انذاك اللورد لانسدون

=بالرفض القاطع لمطالب هرتزل . انظر : يوميات هرتزل ، المصدر السابق ، ص١٢٨–١٦٤ ؛ حسان علي حلاق ، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ – ١٩٠٩ ، بيروت ، دار الجامعة ، ط٢، ١٩٨٠، ص١٠٢–١١١؛ محمد عبدالله العيسى ، الفكر الصهيوني عند هرتزل بين النظرية والتطبيق ١٨٩٤–١٩٠٤، مجلة دراسات ، الجامعة الاردنية ، العدد ٢ ، ١٩٩٣ ، ص ٤٣–٤٥ .

(١) الان بالمر ، المصدر السابق ، ج١ ، ص ١٧٣ ؛ ديزموند ستيوارت ، هرتزل اول دراسة موضوعية عن مؤسسة الحركة الصهيونية ، ترجمة فوزي وفاء وابراهيم منصور ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٣٤٦–٣٥٠ ؛ للاطلاع على اهمية قبرص وعلاقتها بروسيا واليونان والدولة العثمانية انظر : هاشم صالح التكريتي ، المسألة الشرقية المرحلة الاولى ١٧٧٤ – ١٨٠٦ ، بغداد ، مطبعة دار الحكمة ، ١٩٩٠ ، ص٩٢–٩٥ .

(Lord Lansadowne) (١٨٤٥ – ١٩٢٧ م)[١] .لأن مصر بما فيها العريش تقع ضمن مسؤولية وزارة الخارجية. وقد حصل اللقاء بين الطرفين ، وقدم هرتزل مطالبه ، لكن وزير الخارجية اشترط لاعطاء موافقته ، أن يقوم بعرض الموضوع على المفوض البريطاني في القاهرة اللورد كرومر (lord Cromer) (١٨٤١ – ١٩١٧ م)[٢] ، إلا أن الاخير وقف بشدة ضد هذا المشروع معتمداً على تقرير الخبراء البريطانيين ومفاده ان مشروع استيطان العريش المصرية غير عملي من الناحية التنفيذية ، وأنه باهض التكاليف في الوقت نفسه ، كما ان الحكومة المصرية قد رفضته بصورة قاطعة وحاسمة ، حتى أن هرتزل نفسه كان قد أبدى تعجبّه من صرامة الموقف المصري [٣] .

---

(١) اسمه الحقيقي هنري بيتي فينر موريس ، اصبح الماركيز الخامس لانسدون في عام ١٨٦٦ م وكان من انصار حزب الاحرار ، وقد تولى مناصب متعددة ، منها منصب حاكم كندا عام ١٨٨٣ م ، ونائب الملك في الهند (١٨٨٨–١٨٩٤م) وتوفي عام ١٩٢٧ . ينظر الان بالمر ، المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٣–٣٤ .

(٢) ولد عام ١٨٤١ في أيفلين بارينغ ، وتخرج في الكلية العسكرية ضابط مدفعية ، عمل في مجلس الملك في الهند ، حصل على لقب لورد عام ١٨٩٢ ، عمل قنصل بريطاني عام في مصر لمدة اربعة وعشرون عاماً ، وقد استطاع ان يدير الشأن المصري بكل اتقان وأن يكرس الاحتلال البريطاني لمصر ، وكان يوصف بانه الملك غير المتوج في مصر ، تقاعد عن الخدمة العامة في عام ١٩٠٧ . ينظر : المصدر نفسة ، ج١ ، ص٢٢١–٢٢٢ .

(٣) يوميات هرتزل ، المصدر السابق ، ص ٢٤١–٢٤٤ .؛ محمد عبدالله العيسى ، المصدر السابق ، ص ٤٨–٥١ .

**مشروع يوغنده** Project Uganda :

كانت الحكومة البريطانية قد وجهت اهتمامها الى اوغندا بعد وصول السير فريدريك Sir . Frederick اليها في كانون الاول – ديسمبر ١٨٩٠ م ، وتوصل مع الحاكم المحلي الى معاهدات تتيح لشركة افريقيا الشرقية البريطانية ان تكتشف المنطقة وثرواتها . وفي حزيران – يونيو ١٨٩٤ م اعلنت الحكومة البريطانية ان اوغندا احدى محمياتها في شرق افريقيا . وفي حقيقة الامر ، كانت بريطانيا تتطلع الى حماية طرق تجارتها والوصول الى منابع النيل (١) .

اجتمع هرتزل مرة أخرى مع تشمبرلين في ٢٣ نيسان ١٩٠٣ ، وفي الاجتماع عرض الأخيـــر على هرتزل ما يعرف بأسم مشـــروع "افريقيا الشرقية " ( East Africa Project ) ، حيث قال له ما نصه :ـــ " لقد وجدت أثناء رحلاتي قطعة أرض مناسبة لك في يوغنده . أنها حارّة عند الساحل ولكن المناخ يصبح ممتازاً في الداخل حتى بالنسبة للأوربيين يمكن أن تزرعوا فيها القطن والسكر . وقد قلت لنفسي بمجرد أن وقعت عيناي عليها هذه أرض مناسبة للدكتور هرتزل(٢).

يعرف أيضاً بأسم مشروع يوغندة ، وهو الاسم الذي يطلق عادة على الاقتراح الذي تقدمت به الحكومة البريطانية في عام ١٩٠٣م على لسان وزير المستعمرات تشمبرلين للحركة الصهاينة ليقيموا عليها مقاطعة استعمارية خاصة لتجميع يهود العالم في شرق افريقيا وتكون خاضعة للتاج البريطاني . وقد اتضح فيما بعد ان تشمبرلين قد وقع في

---

(١) الان بالمر ، المصدر السابق ، ج٢ ، ص٣٥٣ .

(٢) يوميات هرتزل ، المصدر السابق ، ص ٢٨٠ .

خطأ جغرافي حيث تبين ان الارض التي عرضها على هرتزل لم تكن يوغنده ، وانما هي هضبة (غوس نفيشو) الواقعة ضمن اراضي محمية افريقيا الشرقية الخاضعة للسيطرة البريطانية . وتم اعلام هرتزل بالأمر في العشرين من ايار ١٩٠٣ م غير ان المشروع ظل يعرف تاريخيا باسم مشروع يوغندة وتبلغ مساحة هذه الارض (ثمانية عشر الف ميل مربع) وهي ارض وعرة لا تصلح للزراعة وتحتاج اموال طائلة لإصلاحها [١].

يتبادر الى الذهن سؤال مهم ، عن السبب وراء الاهتمام البريطاني الرسمي بإيجاد موطن لتهجير اليهود اليه واسكانهم فيه ؟ ولعل الاجابة تكمن في أن الحكومة البريطانية اخذت تضيق ذرعاً بإعداد اليهود الكبيرة المهاجرة الى الجزر البريطانية ، والقادمين من روسيا القيصرية، ابتداءاً من عام ١٨٨٢م مع صدور قانون ايار (May law)[٢]. وقد حاولت الحكومات البريطانية المتعاقبة أن تحدد هذه الهجرة ولاسيما بعد ظهور علامات التذمر بين صفوف ابناء الشعب البريطاني وعلى وجه الخصوص في لندن ، وقد تكللت هذه الجهود بأصدار ما عرف بأسم

---

(١) عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) اتهم اليهود الروس بالتدبير والاشتراك في محاولة اغتيال القيصر الاسكندر الثاني (١٨٥٥-١٨٨٢ م) ، وكان من ضمن اجراءات الحكومة الروسية ضد اليهود أن قامت باصدار قانون عرف بأسم قانون مايو نسبةً ألى شهر مايو الذي صدر فيه ، وقد تضمن تميزاً كبيراً ضدهم ، حيث أنه حدد حرية تنقلهم واستقرارهم وعملهم داخل روسيا . ينظر :- صحيفة القبس ، اليهود من اعتلاء الاسكندر الثاني العرش الى اغتياله ، الكويت ، عدد ٦٤٥١ ، ١٩٩٠ ، ص ٢٣ ؛ عبد الوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ٢٩٥ – ٢٩٧ .

(لائحة الغرباء) Aliens Bill هذا من جهه ، ومن جهه اخرى ، وضمن جهود الحكومة البريطانية لابعاد الهجره اليهودية عن اراضيها فقد عملت على إيجاد مكان يهاجرون اليه، وبالتالي ابعادهم عن الاراضي البريطانية ، والافادة منهم في دعم مشاريعها الاستعمارية الاستيطانية(١).

## المؤتمر الصهيوني السادس :

عقد المؤتمر الصهيوني السادس في مدينة بازل بسويسرا في ٢٢ أب ١٩٠٣م، وقد وضع مشروع يوغنده في مقدمة جدول أعماله ، أعلن هرتزل امام اعضاء المؤتمر أن الحكومة البريطانية قررت وضع جزء من شرق افريقيا البريطانية تحت تصرف المنظمة الصهيونية بهدف تنفيذ مشروع استيطان اليهود فيها ، واقترح هرتزل ارسال لجنة لدراسة امكانية الاستيطان في هذه المنطقة من عدمها ، وفي حال توصل اللجنة الى نتائج ايجابية ، فأن المنظمة الصهيونية ستعقد اتفاقا ملزما بهذا الشأن مع الحكومة البريطانية للمباشرة باتخاذ الاجراءات الكفيلة بانشاء المستعمرة هناك . واشار الى ان هذه المستعمرة ستتمتع بالحكم الذاتي وتعيين ادارة يهودية محلية وحكومة يهودية ومندوب سامي يهودي، على

---

(١) بدأ العمل بهذا القانون (لائحة الغرباء) عام ١٩٠٢ ، ولم يلغ الا في عام ١٩١١ حيث قام تشرشل باصدار أوامر تخفف من صرامة فقراته ، لاسباب تتعلق بالانتخابات . لمزيد من التفاصيل ينظر :- سلافة حجاوي ، الهجرة اليهودية الى فلسطين وسياسات الدول الكبرى ، مجلة دراسات فلسطينية ، بغداد ، عدد ٢٧ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٤ – ٢٦ ، ريجينا الشريف ، الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي ، ترجمة أحمد عبدالله عبد العزيز ، موسوعة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ١٧٨ .

أن تكون خاضعة للسيادة البريطانية العليا . كما أكد هرتزل على أن هذا المشروع سيساهم بالتأكيد في حل المشكلة اليهودية في أوربا من دون أن تتنازل الحركة الصهيونية عن أي من مبادئها الاساسية(١).

طرح المشروع للتصويت ، لكنه واجه معارضة شديدة من مندوبي يهود روسيا ، لكنه أقر باغلبية قليلة ، حيث حصل على (١٩٥) صوت ، وقد عرف هؤلاء "بالياساكر" (اي القائلين نعم بالالمانية) ، وكان أغلب هؤلاء من يهود أوربا الغربية ، في حين عارض المشروع (١٧٧) صوت ، وقد عرفوا "بالناين ساكر" (اي القائلين كلا) ، في حين امتنع (١٠٠) عضو عن التصويت ، ولوحظ أن أثناء جلسة التصويت قيام أحدى مندوبات روسيا بهاجمة منصة المؤتمر التي علقت عليها خريطة يوغنده ومزقتها (٢) .

وما أن أعلنت نتيجة التصويت حتى انسحب المعارضون منم قاعة المؤتمر وهددوا بالانشقاق عن المنظمة الصهيونية ، غير أن هرتزل تدخل لحل هذه المسألة حين أعلن أنه لن يوافق على استعمار يوغنده بصورة نهائية الا بعد عقد مؤتمر صهيوني خاص لمناقشة هذا الموضوع ، وأن موافقة المؤتمر تكون على أساس تقرير اللجنة المرسلة الى يوغنده

---

(١) يوميات هرتزل ، المصدر السابق ، ص ٣٠٤-٣٠٥ ؛ امين عبدالله محمود ، مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الأولى ، موسوعة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص ٢١٨ – ٢١٩ .

(٢) يوميات هرتزل ، المصدر السابق ، ص٣٠٤-٣٠٥ ؛ خالد القشطيني ، مشروع إنشاء المستعمرة اليهودية في يوغندة ، مجلة شؤون فلسطينية ، بيروت ، العدد ٢ ، ١٩٧١ ، ص ١٠٥ .

. مما هدأ من غلو المعارضين واجل انشقاقهم عن المنظمة الام . هذا الانقسام داخل الحركة الصهيونية دفع بالاعضاء الصهاينة الروس الى تبني تيار سياسي جديد وهو ما عرف بأسم الصهيونية العملية Practical Zionism (١).

**مؤتمر خركوف :**

قام الصهاينة الروس بعقد مؤتمر في مدينة خركوف في اوكرانيا الروسية في تشرين الاول عام ١٩٠٣ ،وقد عرف هذا المؤتمر بأسم (مؤتمر خركوف) نسبةً الى المكان الذي عقد فيه ، تركزت أعماله حول سبل مقاومة مشروع يوغنده ، وقرر المؤتمرون ارسال رسالة الى هرتزل وطالبوه فيها بألغاء هذا المشروع وحذفهِ من أعمال المؤتمر الصهيوني القادم ، وحذروه في حال لم ينفذ هذا الطلب فأنهم سيعلنون

(١) هو تيار سياسي ظهر داخل الحركة الصهيونية ، كان ينادي بأن المسألة اليهودية لن يأتي حلها عن طريق الاعتماد الكامل على الجهود السياسية والدبلوماسية ولا عن طريق الضمانات الدولية ، وإنما عن طريق الجهود اليهودية الذاتية والعمل والمساهمة في خلق امر واقع في فلسطين واعادة بناء الوطن القومي ، وقد كان وايزمن من اهم قادة هذا الاتجاه ، وقد خلفه بن جوريون ، كما أيد هذا الاتجاه جماعة أحباء صهيون الذين كانوا يحاولون استيطان فلسطين عن طريق العمل البطيء المثابر ، والاختلافات بين الصهاينة السياسين والعمليين ليست خلافات في المصالح ولا حتى في الرؤيا ، إنما هي اختلافات في التكتيك والسياسة التنظيمية التي يعود بعضها إلى التنوع في الانتماء الطبقي والحضاري ، ولكنها لا ترقى بتاتاً الى مستوى الاختلافات الفكرية والتي تؤدي الى صراع لا مغزى او دلالة له . لمزيد من التفاصيل ينظر :- عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ،المصدر السابق ، ص ٢٥٥ ؛ أمين عبدالله محمود ، المصدر السابق ، ص ٢١٩ .

انشاء منظمة جديدة خاصة بهم ، ولن يشتركوا مستقبلاً في اي مؤتمر تعقده المنظمة الصهيونية(١).

لم يكتفِ أعضاء مؤتمر خركوف بهذه الرسالة بل قاموا بتشكيل وفد مصغر عن المؤتمر ، لمقابلة هرتزل وعرض وجهة نظرهم ، وقد قام الوفد في ٣١ كانون الاول عام ١٩٠٣ بمحاولة مقابلة هرتزل ، لكن الاخير رفض بادىء الامر وقال "أن قرار الأغلبية في المؤتمر الصهيوني ساري المفعول" ، إلا أنه بعد مدة قرر ان يقابل اعضاء الوفد كافراد ، وقد تمسك بالمشروع ، واشار الى ان رفض المشروع أو بقائه هو بيد المؤتمر الصهيوني السابع ، وليس من حق اي أحد أن يقرر رفض أو قبول المشروع قبل عقد المؤتمر(٢).

انتهج صهاينة روسيا اسلوب عقد المؤتمرات وتقديم الاحتجاجات التي تندد بمشروع يوغنده ، فضلا عن ذلك انتهجوا اسلوب التصفية الجسدية ضد القادة الصهاينة المؤيدين لهذا المشروع ، فقد تعرض ماكس نوردو Max Nordau (١٨٤٩-١٩٢٣)(٣)، أثناء حضوره لأحدى

---

(١) افرايم ومناحيم تلمي ، معجم المصطلحات الصهيونية ، ترجمة أحمد بركات العجرمي ، دار الجليل ، عمان ، ١٩٨٨ ، ص ١٨٢-١٨٣ .

(٢) ديزموند ستيوارت ، المصدر السابق ، ص ٢٧٠ – ٢٧٦ .

(٣) هو مفكر الماني وزعيم صهيوني ، اسمه الاصلي سيمون ماكسيميليان سودفيلد ، ولد في المجر ، تلقى تعليماً دينياً في بداية حياته ، ثم درس الطب في المجر وباريس ، وعمل في الصحافة مدة من الزمن ، من أهم مؤلفاته كتاب بعنوان (أكاذيب حضارتنا التقليدية) ، وقد هاجم فيه الدين والتقاليد اليهودية بأسم العلم ، وكان يعد نفسه مفكراً اوربياً لا وطن ولا قومية له، تعرف على هرتزل الذي قام بمفاتحته بفكرة الدولة الصهيونية فرحب بها ، وقام بالقاء الخطاب الافتتاحي عن وضع اليهود في العالم في=

الاحتفالات التي كانت تقيمها المنظمة الصهيونية على قاعة شاراس في العاصمة الفرنسية باريس لمحاولة اغتيال ، فبعد منتصف الليل تقدم نحوهُ طالب يهودي روسي في الرابعة والعشرين من العمر ، يدرس الكيمياء في باريس ، واطلق رصاصتين من مسدس كان يحمله وهو يصرخ قائلاً: "الموت للافريقي الشرقي"، ولكن شاء القدر ان هاتين الرصاصتين لم تصب نوردو ، فأصابت الرجل الذي كان يقف الى جانبه، وعلى أثر هذا الحادث قام مراسل صحيفة ليبرا بارولا (libra Parola) ، بزيارة نوردو في منزله بباريس للاستفسار منه عن ملابسات الحادث ، فما كان منه الا ان قام بالتنديد بصهاينة روسيا ، وصورهم بأنهم لا يفقهون الاهداف الصهيونية ، على اساس أنها مسألة "قومية" وليست "دينية" كما يتخيلون (١) .

أخذت الاوساط المؤيدة لمشروع يوغنده (الصهيونية السياسية) بتوجيه الاتهامات الى ممثلي يهود روسيا داخل المنظمة الصهيونية ، وذلك لعدم تعبيرهم بصدق عن اراء ناخيبيهم : "فالرأي في روسيا رأي مؤيد للمشروع" (٢)، وقد اشار هرتزل الى هذا الموضوع بقوله : "لقد افترض زعماء يهود روسيا وأوربا الشرقية خطأً أن ناخبيهم من

---

=المؤتمر الصهيوني الاول ، وقد ادى دوراً رئيسياً في صياغة برنامج بازل ، أيد مشروع يوغنده ، ووقف ضد الصهيونية التقليدية المتزمتة ، ينظر : عبد الوهاب المسيري وسوسن حسين ، المصدر السابق ، ص ٤٠٠-٤٠١ .

(١) ديزموند ستيوارت ، المصدر السابق ، ص ٣٧٠ .

(٢) خالد القشطيني ، مشروع انشاء المستعمرة اليهودية في يوغنده ، مجلة شؤون فلسطينية ، بيروت ، العدد ٢ ، ص١٠٨ .

الجماهير اليهودية متفانون في سبيل فلسطين وحدها .... وقد تصوروا أنهم بمعارضتهم هذا المشروع يرضون ناخبيهم" (١) .

أخذت الخلافات تتسع حول هذا الموضوع ، وكادت الامور تصل الى حدوث انشقاق داخل المنظمة الصهيونية ، لكن وفاة هرتزل في ٣ تموز عام ١٩٠٤ ، كانت بمثابة ضربة قاصمة للمشروع ، فلما عقد المؤتمر الصهيوني السابع عام ١٩٠٥ ، تم استعراض تقرير لجنة الدراسة والاستقصاء التي سبق لها ان أرُسلت الى شرق افريقيا ، وقد جاء تقريرها سلبياً وغير مشجع ، حيث نبه الى وعورة المنطقة وعدم صلاحيتها للزراعة ، وأشار أيضاً الى الجو المعادي للمشروع بين المستعمرين الانجلوسكسون واستعدادهم لمقاومته بشتى السبل (٢) .

---

(١) أمين عبدالله محمود ، المصدر السابق ، ص ٢٢٠ .

(٢) لقد رفض المستعمرون الانجلوسكسون عرض حكومتهم (مشروع يوغنده) ، وقد عبروا عن هذا الرفض عن طريق الكتابة الى الصحف الصادرة في العاصمة لندن ، وقد كانت هذه الصحف تنشر هذه الكتابات والاحتجاجات . كما أن البعض منهم أخذ يكتب الى الحكومة البريطانية والى التاج البريطاني ، والبعض الآخر لم يكتفِ بالكتابة بل أخذ يتوعد اليهود بأشد انواع المقاومة إذا هم جاءوا إلى افريقيا الشرقية . ازاء هذا الضغط المتزايد ، اضطرت الحكومة البريطانية الى اصدار تصريح جاء فيه : "انها لم تلتزم ازاء اليهود بأكثر من وعد بدراسة امكانية انشاء مستعمرة يهودية وانها ستحتفظ لنفسها دوماً بحق العودة لاحتلال الاراضي اذا لم تنجح مسألة الاستيطان فيها" . ينظر: عبدالوهاب الكيالي ، المطامع الصهيونية التوسعية، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، سلسلة دراسات (٣) ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠-٢٢ ؛ خالد القشطيني ، المصدر السابق ، ص ١٠٩ .
Dubnov , Simon , History of the Jews , vol ||| , New York , 1969 , p.120 .

طرح المشروع للتصويت ، فرفض باغلبية (٢٩٠) صوت ، مع موافقة (١٧٨) صوت ، وامتناع (٩٠) عضواً عن التصويت . وقام المؤتمر بارسال برقية الى الحكومة البريطانية جاء فيها : "تتمسك المنظمة الصهيونية دونما تردد بالمبدأ الاساسي لبرنامج بازل ، وترفض المنظمة سواء كان ذلك غاية أو وسيلة ، النشاطات الاستعمارية خارج فلسطين والاراضي المجاوره لها ، كما يقرر المؤتمر توجيه الشكر الى الحكومة البريطانية على العرض الذي قدمتهُ في اقليم افريقيا الشرقية البريطانية (يوغنده) ويسجل المؤتمر شعوره بالرضى لاعتراف الحكومة البريطانية بالمنظمة الصهيونية" (١) .

وبهذا فقد تمكن الصهاينة الروس من حسم هذا الصراع لصالحهم داخل المنظمة الصهيونية ، وجعلوا من فلسطين الهدف الاساسي لعمل المنظمة الصهيونية سواء كان ذلك على الصعيد العملي أو الثقافي أو السياسي .

---

(١) أمين عبدالله محمود ، المصدر السابق ، ص ٢٢١ ؛ عبد القادر ياسين ، المصدر السابق ، ص ٢٨ .

# قائمة المصادر


١. اسعد عبد الرحمن ، المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها واعمالها ١٨٩٧-١٩٤٨) ، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الفلسطينية ، بيروت ، ١٩٦٧ .

٢. افرايم ومناحين تلمي ، معجم المصطلحات الصهيونية ، ترجمة احمد بركات العجرمي ، عمان ، دار الجيل ، ١٩٨٨ .

٣. الان بالمر ، موسوعة التاريخ الحديث ١٧٨٩-١٩٤٥ ، ترجمة سوسن فيصل السامر ويوسف محمد امين ، بغداد ، دار المأمون للترجمة والنشر ، ١٩٩٢ .

٤. امين عبدالله محمود ، مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى الحرب العالمية الاولى ، موسوعة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٤ .

٥. اورخان محمد علي ، السلطان عبد الحميد الثاني : حياتهُ واحداث عصرهِ ، دار الانبار ، بغداد ، ١٩٨٧ .

٦. حسان حلاق ، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ – ١٩٠٩ ، دار الجامعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .

٧. خالد القشطيني ، مشروع انشاء المستعمرة اليهودية في يوغندة ، مجلة شؤون فلسطينية ، بيروت ، العدد ٢ ، ١٩٧١ .

٨. ديزموند ستيوارت ، هرتزل اول دراسة موضوعية عن مؤسس الحركة الصهيونية ، ترجمة فوزي وفاء وابراهين منصور ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٩. ريجينا الشريف ، الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي ، ترجمة احمد عبدالله عبد العزيز ، موسوعة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥.

١٠. سلافة حجاوي ، الهجرة اليهودية الى فلسطين وسياسات الدول الكبرى ، مجلة دراسات فلسطينية ، بغداد ، العدد ٢٧ ، ١٩٧٨ .

١١. ........ ، اليهود السوفييت دراسة في الواقع الاجتماعي ، منشورات مركز الدراسات الفلسطينية ، جامعة بغداد ، ١٩٨٠ .
١٢. صحفية القبس ، اليهود من اعتلاء الاسكندر الثاني العرش الى اغتياله ، الكويت ، العدد ٦٤٥١ ، ١٩٩٠ .
١٣. عبد القادر ياسين، الحركة الصهيونية، مجلة افاق عربية، بغداد، العدد٢، ١٩٧٧ .
١٤. عبدالوهاب المسيري وسوسن حسين ، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، رؤية نقدية ، منشورات مركز الدراسات السياسية والستراتيجية بالاهرام ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
١٥. عبدالوهاب الكيالي، المطامع الصهيونية التوسعية ، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الصهيونية ، بيروت ، سلسلة دراسات (٣)، ١٩٦٦
١٦. محمد عبدالله العيسى ، الفكر الصهيوني عند هرتزل بين النظرية والتطبيق (١٨٩٤- ١٩٠٤) ، مجلة دراسات ، الجامعة الاردنية ، العدد ٢ ، ١٩٩٣
١٧. هاشم صالح التكريتي ، المسألة الشرقية : المرحلة الاولى ١٧٧٤ – ١٨٥٦ ، مطبعة دار الحكمة ، بغداد ، ١٩٩٠ .
١٨. وسام حسين عبدالرزاق ، هجرة يهود روسيا الى فلسطين١٨٨٢ – ١٩١٧، رسالة ماجستير غير منشوره ، كلية التربية (ابن رشد) ، جامعة بغداد، ٢٠٠٠ .
١٩. يوميات هرتزل، ترجمة هيلدا شعبان ، اعداد انيس صايغ ، منشورات مركز ابحاث منظمة التحرير الفلسطينة مع المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨ .
20. Dubnov , Simon , History of the Jews , vol . ||| , New York , 1969 .

# مشروعية عقود

# (البناء والتشغيل والتحويل) B. O. T

## دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

الدكتور

عدنان خزعل عباس الجبوري

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

من النوازل الجديدة، والعقود المستحدثة عقد امتياز البناء والتشغيل والإعادة (b.o.t) حيث أن الحياة المدنية في العصر الحديث تتطلب إيجاد مرافق عامة ذات كفاءة عالية تعجز عنها ميزانيات الدول – وبخاصة الفقيرة– فإن هذا العقد يعد نافذة للدخول إلى الحياة المدنية بكافة متطلباتها العصرية، بل إنه بمثابة الخلاص للدول والحكومات لتحقيق ما تتطلبه الحياة المدنية لإيجاد البنية التحتية من شبكات المياه، والصرف الصحي، والطرق، وغيرها كالمستشفيات، والمطارات، دون أن ترهق ميزانيتها بالديون.

وهذا النوع من العقود عادة ما يجري فيه التعاقد على مشاريع البنية التحتية، وبعد الانتهاء منه، وإتمامه يحول إلى الحكومات في نهاية العقد، ويصبح ملكاً لها.

ومن صلاحية الشركة المنفذة الاستفادة المالية من المشروع حسب الاتفاق متمثلاً في ما تأخذه من كل ما يستفيد من مرافق المشروع، وذلك عن طريق الإجارة.

هذا الأسلوب يعطي الفرصة للمستثمر أن يغطي تكاليف إقامة المشروع، وأجور تشغيله، وصيانته، ومن ثم الحصول على العائد الربحي المطلوب.

ومن الطبيعي –أثناء مدة العقد الطويلة– أن تتغير أسعار إجارة استخدام المرافق التابعة للمشروع لارتباطها بتغيير الأسعار في الداخل والخارج، وبهذا يستطيع المقاول للمشروع أن يتوصل إلى نسبة ربحية مرضية لاستثمار ماله؛ فمن ثم يؤخذ كل هذا في الحسبان.

وقسمت بحثي إلى ستة مباحث جاء الأول عن ماهية العقد في الشريعة الإسلامية والقانون والثاني مـــــاهية عقود (البناء والتشغيل والتحويل ) B.o.t والمبحث الثالث عن أركان العقود عامة خاصةB.o.t أما الرابع ذكرت فيه المقاصد الشرعية المتحققة في هذه العقود والخامس بينت فيه مدى الإيجابيات والسلبيات لهذا العقود وأخيرا جاء في المبحث السادس التكييف الشرعي والقانوني لهذه العقود.

وقد حاولت في بحثي هذا الاختصار قدر الإمكان مع عدم الإخلال، بالرغم من قلة الدراسات السابقة لهذه الصورة المستحدثة من العقود وشحت مصادرها، ويبقى هذا البحث جهد مقل وخطوة يسيرة في هذا الباب.

**والله ولي التوفيق**

الباحث

# المبحث الأول
# ماهية العقد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

## المطلب الأول: معنى العقد في الشريعة الإسلامية.

**الفرع الأول لغةً:** العقد لغة: الربط يقال: عقد الحبل والعهد يعقده إذا شده، قال ابن منظور: (العقد: العهد والجمع عقود وهي أوكد العهود، ويقال: عهدت إلى فلان كذا وكذا وتأويله ألزمته ذلك) ، والمعاقدة: المعاهدة، وعاقده عاهده، وتعاقد القوم تعاهدوا، والعقد نقيض الحل ، والعقد في البيع: إيجابه، وعقد اليمين: توثيقها، وعقدة النكاح: إحكامه وإبرامه[1]. فتبين أن العقد لغة يطلق على الشد والتوثيق والإحكام في الأمور الحسية والمعنوية ويطلق على الربط( فالربط أو الرابطة هي الصلة بين شيئين أو إنسانين)[2]..

**الفرع الثاني اصطلاحاً:** هو: (العقد مجموع إيجاب أحد المتكلمين مع قبول الآخر أو كلام الواحد القائم مقامهما: أعني متولي الطرفين)[3]. وذكر أن للعقد معنيان عام وخاص فالمعنى العام يطلق على كل التزام تعهد به الإنسان على نفسه سواء كان يقابله التزام آخر أم لا، وسواء كان

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، بيروت (٢٩٧/٣). وينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، دار المأمون (٣٢٧/١) الصحاح للجوهري (٥١٠/٢)، المصباح المنير للرافعي المطبعة الأميرية القاهرة (ص٤٢١) مادة عقد.

(٢) ينظر: معالم الطريق في عمل الروح الإسلامي، الدكتور عبد الله مصطفى، ط١ بدون مطبعة ١٤١٤هـ، ص٣٠٥.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عابدين، دار الفكر لبنان، ٢٠٠٠م (٣/٣).

التزاماً دينياً كالنذر أو دنيوياً كالبيع ونحوه[١]. وقيل أيضاً: (العقد ربط أجزاء التصرف: الإيجاب والقبول شرعا)[٢]، وقيل: (الانعقاد: عبارة عن إنظمام كلام أحد المتعاقدين إلى الآخر على وجه يظهر أثره في المحل شرعاً)[٣].

## المطلب الثاني: العقد في القوانين الوضعية.

والعقد عند رجال القانون هو: (توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني من إنشاء التزام أو نقله، أو تعديله، أو إنهائه) ويتم العقد بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين، مع مراعاة ما يقرره القانون فوق ذلك من أوضاع معينة لانعقاد العقد [٤].

## المطلب الثالث: مشروعية العقود المالية في الشريعة الإسلامية والقانون.

### الفرع الأول: الأصل في العقود المالية في الشريعة الإسلامية:

**اولا:** المراد بهذه المسألة أن ما لم يرد حكمه في الشرع من العقود والمعاملات هل يحكم بإباحته بناء على أن ما لم يرد تحريمه في الشرع فهو مباح أم أنه يحكم بحرمته بناء على أن ما لم يرد في الشرع إباحته فهو محرم؟ ومن ثم كل ما يستجد من عقود لم ترد في الشريعة هل يحكم بجوازها وصحتها أو يحكم بتحريمها وبطلانها؟

---

(١) ينظر: القواعد لابن رجب الحنبلي، القاعدة الثانية والخمسين، ص٧٨.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين، المصدر السابق (٣/٩).

(٣) ينظر: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء: قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (المتوفي: ٩٧٨هـ) المحقق: يحيى مراد الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: ٢٠٠٤م- ١٤٢٤هـ، ص٢٠١.

(٤) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، نظرية الالتزام، عبد الرزاق السنهوري، دار النهضة العربية القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤ الفقرة ٣٦، (١/١٤٩).

**ثانيا:** عنوان المسألة: تارة يعنون العلماء لهذه المسألة بقولهم: (الأصل في المعاملات)[١] وتارة (الأصل في العقود والشروط فيها)[٢]، وتارة أخرى يقولون: (الأصل في المعاملات والعقود)[٣].

**ثالثا:** الأقوال في المسألة: اختلف في هذه المسألة على قولين مشهورين:

١-أن الأصل في العقود والمعاملات الإباحة ولا يحرم منها إلا ما ورد الشرع بتحريمه، وهذا القول هو قول أكثر الحنفية[٤] وهو قول المالكية[٥] والشافعية[٦] والحنابلة[٧] فهو إذاً قول الجمهور، بل قال

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٨٦/٢٨).

(٢) ينظر: القواعد النورانية (ص ١٨٤، ١٨٨).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٣٤٤/١).

(٤) ينظر: أصول الجصاص (٢٥٢/٣- ٢٥٤)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٦٦)، شرح فتح القدير (٣/٧)، غمز عيون البصائر (٢٢٣/١)، تبيين الحقائق للزيلعي (٨٧/٤)، التقرير والتحبير (١٠١/٢)، فواتح الرحموت (٤٩/١).

(٥) ينظر: الذخيرة للقرافي (١٥٥/١)، التلقين للقاضي عبد الوهاب (٣٥٩/٢)، المقدمات الممهدات لابن رشد (١٢٨/٢)، الخرشي على مختصر خليل (١٤٩/٥)، الموافقات للشاطبي (٢٨٤/١- ٢٨٥).

(٦) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي (ص٢٣٢) ف(٦٤٦)، الأم (٢/٣)، غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (ص٤٩٢)، المحصول للرازي (١٩٧/٦)، سلاسل الذهب للزركشي (ص٤٢٣).

(٧) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٨٦/٢٨)، القواعد النورانية (ص٢١٠)، إعلام الموقعين (٣٤٤/١)، شرح الكوكب المنير (٣٢٢/١- ٣٢٥)، كشاف القناع للبهوتي (٥٣/٣)، الفروع لابن مفلح (٦٠/٣)، المغني لابن قدامة مع الشرح (٤٢٩/٤).

الحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله: (وقد حكى بعضهم الإجماع عليه)[١].

٢-أن الأصل في العقود والمعاملات الحظر إلا ما ورد الشرع بإباحته وهو قول الظاهرية كما نص عليه ابن حزم[٢]، وبه قال الأبهري من المالكية[٣].

**الفرع الثاني: أدلة الأقوال :**

**أولاً: أدلة القول الأول:** استدل أصحاب القول الأول بأدلة من الكتاب والسنة والنظر وهي كما يلي:

١-أدلة الكتاب: استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة من الكتاب ومن ذلك:

أ- الآيات التي جاء فيها الأمر بالوفاء بالعقود والعهود كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[٤] وقوله: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾[٥] ونحوهما من الآيات الشريفة في هذا المعنى.

وجه الاستدلال: أن الله أمر بالوفاء بالعهود والعقود مطلقاً فدل على أن الأصل فيها الإباحة لا الحظر، إذ لو كان الأصل فيها الحظر لم يجز أن يؤمر بها مطلقا[٦].

---

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم (١٦٦/٢).

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١٥/٥).

(٣) ينظر: إحكام الفصول للباجي (ص٦٨١)، نثر الورود شرح مراقي السعود (٤٤/١).

(٤) سورة المائدة جزء من آية رقم (١).

(٥) سورة الإسراء آية رقم (٣٤).

(٦) ينظر: القواعد النورانية (ص١٩٢، ١٩٧، ٢٠٨)، تفسير المنار (١٢١/٦).

**ونوقش هذا الاستدلال:** بأن هذه النصوص مخصوصة فيمن عقد أو عاهد على ما يوافق الشرع مما جاء الشرع بإباحته في القرآن أو السنة[١].

**وأجيب عن هذا:** بأن تخصيصها بما جاء الشرع بإباحته لا وجه له، إذ أنه يتضمن إبطال ما دلت عليه من العموم بدون دليل على ذلك[٢].

ب- الآيات التي جاء في حصر المحرمات في أنواع أو أوصاف كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٣] وقوله: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٥].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/٦٠٠)، المحلى (٨/٤١٤).
(٢) ينظر: إعلام الموقعين (١/٣٤٨).
(٣) سورة الأنعام آية رقم (١٤٥).
(٤) سورة الأنعام آية رقم (١٥١).
(٥) سورة الأعراف آية رقم (٣٣).

وجه الاستدلال من الآيات الشريفات: أن الله تبارك وتعالى حصر في هذهِ الآيات ونحوها المحرمات بأنواع وأوصاف (فما لم يعلم فيه تحريم يجري عليه حكم الحل والسبب فيه أنه لا يثبت حكم على المكلفين غير مستند إلى دليل)(١).

ج- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ (٢).

**وجه الاستدلال:** أن لفظ (البيع) هنا يفيد العموم لأن الأسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام صار من ألفاظ العموم، واللفظ العام إذا ورد يحمل على عمومه إلا أن يأتي ما يخصصه(٣).

د- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ (٤).

**وجه الاستدلال:** أن الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبهما ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، وقد استثني من عدم جواز الأكل ما كان عن تراض، فدل على أن الوصف سبب الحكم ولم يشترط في التجارة إلا

---

(١) ينظر: غياث الأمم في إلتياث الظلم (ص٤٩٠).

(٢) سورة البقرة جزء من آية رقم (٢٧٥).

(٣) ينظر المقدمات لابن رشد (ص٥٣٩)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٤٩/٢٠)، أحكام القرآن للجصاص(٢١٠/٢)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٥١/٥)، ينظر: الرسالة للإمام الشافعي (ص٢٣٢) ف(٦٤٦).

(٤) سورة النساء جزء من آية رقم (٢٩).

التراضي فالآية أصل في إباحة المعاملات، والمبايعات، وأنواع التجارات متى توفر في هذه التجارة،أو المعاملة الرضا المعتبر والصدق والعدل[١].

هـ- قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾[٢].

**وجه الاستدلال:** أن ما لم يبين الله ولا رسوله ع تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط فلا يجوز تحريمها فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا فما كان من هذه الأشياء حراما فلابد أن يكون تحريمه مفصلا وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه[٣].

**٢-أدلة السنة.**

**استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة من السنة وهي كما يلي:**

أ- ما جاء في السنة من أحاديث تبين أن ما سكت عنه الشارع من الأعيان والمعاملات فهو عفو حكمة الإباحة، ولا يجوز الحكم بتحريمه، ومن ذلك عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعا بلفظ قال رسول الله ﷺ : (إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/١٥٥)، أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٤١)، أحكام القرآن للجصاص (٢/١٧٢، ١٧٤)، القواعد النورانية (ص٢٢٥).

(٢) سورة الأنعام آية (١١٩).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزي (١/٣٥٦).

غير نسيان فلا تبحثوا عنها)[١] وقوله ﷺ : (الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وسكت عنه فهو مما عفا عنكم)[٢].

**وجه الاستدلال:** أن هذه الأحاديث أفادت أن الأشياء في حكم الشرع إما محرمة، وإما مباحة، وإما مسكوت عنها لم تذكر لا بتحليل

---

(١) ينظر: رواه الدراقطني في كتاب الرضاع (٤/١٨٣- ١٨٤) برقم (٤٢) والطبراني في الكبير (٢٢/٢٢١) برقم (٨٥٩)، والبيهقي في كتاب الضحايا باب ما لم يذكر تحريمه ولا كان في معى ما ذكر تحريمه مما يؤكل أو يشرب (١٠/١٢- ١٣)، كلهم من حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه.

والحديث حسنه النووي في الأربعين وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (١/١٧١)، (رجاله رجال صحيح)، وقال الحافظ ابن حجر في المطالب الغالية (٣/٧٢)، (رجاله ثقات إلا أنه منقطع)، وأعله ابن رجب في جامع العلوم والحكم بعلتين (٢/١٥٠).

(٢) ينظر: الترمذي في سننه ما جاء في لبس الفراء (٤/٢٢٠) برقم (١٧٢٦)، وابن ماجه في كتاب الأطعمة باب أكل الجبن والسمن (٢/١١١٧) برقم (٣٣٦٧) كلاهما من طريق سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان الفارسي رضي الله عنه، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وروى سفيان وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان من قوله، وكان الحديث الموقوف أصح، وسألت البخاري عن هذا الحديث فقال: ما أراه محفوظا روى سفيان عن سليمان التيمي عن سلمان موقوفا، قال البخاري: وسيف بن هارون مقارب الحديث) أ.هـ.

وقال الذهبي في التلخيص (٤/١١): (ضعفه جماعة)، فنرى هنا إذا أن البخاري والترمذي رجحا الموقف على سلمان رضي الله عنه وقد روى الحاكم في المستدرك للحديث شاهدا من رواية أبي الدرداء رضي الله عنه وقال عنه: (حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه) (٢/٢٧٥) ووافقه الذهبي وقال عنه صاحب المجمع (١/١٧١)، (إسناده حسن ورجاله ثقات) وقال البزار فيما نقله عنه الحافظ في الفتح (١٣/٢٦٦): (سنده صالح).

ولا بتحريم فهي مما عفا الله عنها، ولا حرج في فعلها[١] قال ابن القيم رحمه الله: (فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها)[٢] ونوقش هذا: بأن المسكوت عنه لا يوصف بالإباحة ولا بالتحريم، ولا يقال: إن الشرع أذن في هذا النوع وغاية ما يفيده أنه مسكوت عنه فلا يوصف بإباحة ولا حظر[٣] ويمكن الإجابة عن هذا: بأن القائلين بالإباحة مرادهم بأن حكم المعفو عنه أو المسكوت عنه هو عدم المنع وأنه لا مؤاخذة على من فعله ولا حرج، فوصفهم له بالإباحة ليخرجوه من الحظر والتحريم.

ب- قوله ع: (إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته)[٤] وقوله ع: (ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم)[٥].

**وجه الاستدلال:** أن النبي ع حذر من السؤال ونهى عنه خشية أن ينزل بسبب ذلك تشديد فدل على أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد

---

(١) ينظر: الاستقامة لابن تيمية (٤٣٥/١)، الموافقات للشاطبي (١٦٢/١)، جامع العلوم والحكم (١٧٠/٢).

(٢) إعلام الموقعين (٣٤٤/١- ٣٤٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١٤/٦).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يكره من كثرة السؤال (٢٦١/٤) برقم (٧٢٨٩)، ومسلم في كتاب الفضائل باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع نحو ذلك (١٨٣١/٤) برقم (٢٣٥٨) كلاهما من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٥) أخرجه مسلم ينظر: الموضع السابق.

دليل على التحريم ولذا قال الحافظ ابن حجر عند شرحه للحديث الأول: (وفي الحديث أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد الشرع بخلاف ذلك)[1].

ج- ما ورد من أحاديث تأمر بالوفاء بالعهد، والذم لمن أخل به ومن ذلك ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ع قال: (أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)[2].

**٣-بعض من أقوال العلماء في اصل العقود : وهي كما يلي:**

**القول الأول: استدل أصحاب هذا القول بأن الأصل في المعاملات والعقود عدم التحريم بادلة من الكتاب والسنة وهي كما يلي :**

أ- أن العقود والشروط من الأفعال العادية والأصل فيها عدم التحريم فيستصحب ذلك حتى يقول الدليل على التحريم[3]، والمعتبر في ذلك مصالح العباد، وقيل[4]: (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني يدل على ذلك الاستقراء فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة).

---

(١) فتح الباري (٢٦٩/١٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب علامة المنافق (٨٩/١ مع الفتح) برقم (٣٣) ومسلم في كتاب الإيمان باب خصال المنافقين (٧٨/١) برقم (١٠٦).

(٣) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥٠/٢٩).

(٤) ينظر: الموافقات (٣٠٥/٢- ٣٠٦).

ب- قيل[١]: (إن الأحكام الثابتة بأفعالنا كالملك الثابت بالبيع فنحن أحدثنا أسباب تلك الأحكام والشارع أثبت الحكم لثبوت سببه منا، ولم يثبته ابتداء كما أثبت إيجاب الواجبات وتحريم المحرمات المبتدأة فإذا كنا نحن المثبتين لذلك السبب لم يحرم الشارع ذلك...).

ج-أنه ليس في الشرع ما يدل على تحريم جنس العقود إلا عقودا معينة، فانتفاء دليل التحريم دليل على عدمه (فثبت بالاستصحاب العقلي، وانتفاء الدليل الشرعي عدم التحريم، فيكون فعلها إما حلالا، وإما عفوا كالأعيان التي لم تحرم)[٢].

د- أنه قد دل الكتاب والسنة على أن العقود جارية على أصل التيسير في عقود المعاوضات، وإنما ورد التشديد في الأنكحة، وإذا كان الأمر كذلك فالتيسير يقتضي الإباحة ما لم يرد دليل المنع[٣].

ه- أنه لا يشترط في صحة العقود إذن خاص من الشارع[٤]: (فإن المسلمين إذا تعاقدوا بينهم عقودا ولم يكونوا يعلمون لا تحريمها ولا تحليلها فإن الفقهاء جميعهم فيما أعلمه يصححونها إذا لم يعتقدوا تحريمها، وإن كان العاقد لم يكن حينئذ يعلم تحليلها لا باجتهاد ولا بتقليد، ولا يقول أحد لا يصح العقد إلا الذي يعتقد أن الشارع أحله،

---

(١) ينظر: القواعد النورانية (ص٢٢٤).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥٠/٢٩).

(٣) ينظر: نظرية العقد لابن تيمية (ص٧٢) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى الزرقا (ص٣٢١).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥٩/٢٩).

فلو كان إذن الشارع الخاص شرطاً في صحة العقود لم يصح عقد إلا بعد ثبوت إذنه).

**ثانيا ادلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلين بأن الأصل في المعاملات والعقود الحظر بأدلة من الكتاب والسنة وهي كما يلي:**

**١-أدلة الكتاب، وهي كما يلي:**

أ- قوله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[(١)].

وجه الاستدلال: أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه أكمل الدين فمن أباح العقود التي لم تأت في الشرع فقد زاد في الدين ما ليس منه[(٢)]، ونوقش هذا الاستدلال: بأن من كمال الشريعة وبديع نظامها أنها دلت على إباحة المعاملات التي يحتاجها الناس في دنياهم، فالشريعة قد جاءت في باب المعاملات بالآداب الحسنة، فحرمت منها ما فيه فساد وأوجبت ما لابد منه، وكرهت ما لا ينبغي، وندبت إلى ما فيه مصلحة راجحة، وما لم يرد في الشريعة تحريمه أو إباحته فهو مسكوت عنه[(٣)].

---

(١) سورة المائدة جزء من آية رقم (٣).

(٢) القواعد النورانية (ص٢١٠).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (١/٣٥٠)، الموافقات للشاطبي (٢/٢٢٥- ٢٢٦)، غياث الأمم في إلتباث الظلم (ص٤٩٥).

ب- قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (1) وقوله: ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَـٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴾ (2).

**وجه الاستدلال:** قالوا إن القول بإباحة العقود تعد لحدود الله لأنه إباحة لما منعه الله.

ونوقش هذا الاستدلال بما ذكره ابن القيم رحمه الله بقوله(3): (وتعدي حدود الله هو تحريم ما أحله الله، أو إباحة ما حرمه الله، لا إباحة ما سكت عنه وعفا عنه، بل تحريمه هو نفس تعدي حدوده) .

**٢-أدلة السنة: وهي كما يلي:**

أ- حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ع خطب عشية فحمد لله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: (أما بعد فما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل، وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق)(4).

---

(١) سورة البقرة جزء من آية رقم (٢٢٩).
(٢) سورة النساء جزء من آية رقم (١٤).
(٣) إعلام الموقعين (٣٤٨/١).
(٤) أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل (١٠٦/٢) برقم (٢١٦٨)، ومسلم في كتاب العتق باب إنما الولاء لمن أعتق (١١٤١/٢- ١١٤٣) برقم (١٥٠٤).

**وجه الاستدلال:** أن هذا الحديث قاطع بإبطال كل شرط وعهد ووعد وعقد ليس في كتاب الله الأمر به أو النص على إباحته عقده لأن العقود والوعود شروط وأسم الشرط يقع على جميع ذلك(١).

**ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:**

**أولاً:** أن المراد بقول النبي ع: (ليس في كتاب الله): أي يكون مخالفا لحكم الله وليس المراد أن لا يذكر في كتاب الله أو في سنة رسوله ﷺ ودليل هذا أنه قال عليه الصلاة والسلام: في الحديث: (قضاء الله أحق وشرط الله أوثق) وإنما يكون هذا إذا خالف الشرط أو العقد قضاء الله أو شرطه بأن كان ذلك الشرط أو العقد مما حرمه الله تعالى، فمضمون الحديث أن العقد أو الشرط إذا لم يكونا من الأفعال المباحة فإنه يكون محرماً باطلا(٢).

**ثانياً:** لو سلم أن مراد النبي ع منع كل عقد أو شرط لم يذكر في كتاب الله أو سنة رسوله ع فيمكن القول بأن قول النبي ع: (ليس في كتاب الله) إنما يراد به ما ليس فيه بعمومه ولا بخصوصه، أما ما كان فيه بعمومه فإنه لا يقال فيه إنه ليس في كتاب الله، وقد ذكر أصحاب القول الأول من الأدلة ما يدل على وجوب الوفاء بالعقود والعهود، وهذا يقتضي إباحتها، فالقول بأن الأصل في العقود الإباحة لا يمكن القول بأنه ليس في كتاب الله، فإن ما دل كتاب الله بعمومه على إباحته، فإنه من

---

(١) المحلى (٣٧٥/٨)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦١/٢٩)، إعلام الموقعين (٣٤٧/١).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦٠/٢٩– ١٦١)، إعلام الموقعين (٣٤٨/١).

كتاب الله فلا يدخل ذلك في قوله في الحديث: (ما كان من شرط ليس كتاب الله فهو باطل)[1].

**ثالثاً** – حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ع قال: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)[2].

**وجه الاستدلال:** أن كل عقد لم يرد في الشرع إباحته فهو مردود ممنوع، فصح بهذا الحديث بطلان كل عقد إلا عقدا جاء النص، أو الإجماع بإباحته[3].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحديث نص على أن من عمل عملا يخالف ما عليه أمر النبي ع فهو مردود باطل وهذا متفق عليه والنزاع فيما لم يرد فيه شيء عن النبي ع من العقود، فلا يدل هذ الحديث على أن الأصل في المعاملات الحظر[4].

**رابعاً : الترجيح بين القولين.**

يتبين مما سبق والله أعلم رجحان القول الأول القائل بأن الأصل في العقود والمعاملات الإباحة وذلك لأمور:

**الأمر الأول:** قوة ما استدلوا به من الأدلة النقلية والعقلية.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦٣/٢٩).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٣٤٤/٣) برقم (١٧١٨) ورواه البخاري معلقا في كتاب البيوع باب النجش (١٠٠/٢) ورواه موصولا بلفظ (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) في كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٢٦٧/٢) برقم (٢٦٩٧).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤٢/٢).

(٤) ينظر: الوساطة التجارية في المعاملات المالية الشيخ عبد الرحمن الأطرم (ص٣١).

**الأمر الثاني:** ضعف أدلة القول الثاني وإمكانية الإجابة عليها ومناقشتها كما سبق.

**الأمر الثالث:** أن القول الأول هو الموافق لقواعد الشريعة ومقاصدها مثل قاعدة المشقة تجلب التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ومثل قاعدة المصالح إذ الشريعة جاءت لتحصيل المصالح للعباد وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، (ووضوح الحاجة إليها(١) يغني عن تكلف بسط فيها فليصدروا العقود عن تراضي فهو الأصل الذي لا يغمض ما بقي من الشرع أصل وليجروا العقود على حكم الصحة)(٢).

**خامساً** : ثمرة الخلاف في المسألة: ثمرة الخلاف في المسألة تظهر في إن الرأي الأول قد أباح العقود والمعاملات المستحدثة التي لم يرد فيها نص بالتحريم عند القائلين بالإباحة وإلى هذا ذهب الباحث ،حيث يرى إن هذه العقود الأصل فيها الإباحة وبما أن مصالح العباد مطلوبة من قبل المشرع فلا موجب لتحريمها أو تعطيلها، والرأي الأخر هو التحريم لهذه العقود عند من يقول بالتحريم.

**الفرع الثالث: مشروعية العقود في القانون(٣):**

إن سبب مشروعية العقد هو الباعث الدافع أو الأمر الجوهري الذي حمل الشخص على قبول التعاقد والذي لولاه لما أبرم العقد، فالشخص قد يتعاقد بناءً على أكثر من دافع ولا تعد هذه الدوافع كلها سبباً

---

(١) أي إلى إباحة العقود التي لم يأت في الشرع تحريمها.

(٢) ينظر: غياث الأمم في إلتياث الظلم (ص٤٩٥).

(٣) ينظر: سبب العقد أو الباعث على التعاقد، د.ثروت عبد الحميد، بحث منشور على الموقع التالي: http://www.f-law.net/law/archive/index.php?t .

للعقد، ذلك أنه غالباً ما يكون من بين الدوافع التي تقف وراء إنشاء العقد دافع رئيسي حاسم لولاه لما أقدم الشخص على التعاقد فيكون هذا الدافع هو سبب العقد باستبعاد الدوافع الأخرى الثانوية ويشترط في الباعث شرط وحيد أن يكون سبب العقد مشروعاً ولابد من الوقوف على تكرار هذا الشرط وبيان السبب غير المشروع الذي لا يتحقق به إقامة العقد والإلتزام به من قبل المتعاقدين.

**١-كيفية إثبات السبب غير المشروع:**

إن إتجاه الإرادة إلى إبرام العقد يعني وجود باعث أو دافع وراء هذه الإرادة فلا يتصور أن يقصد شخص إبرام عقد بدون دافع مطلقاً فانتفاء الدافع أو الباعث على التعاقد يعني انتفاء الإراداة الجادة ولذلك فلا يلتزم من يدعي إبرام العقد أن يثبت سببه فيفترض أن لكل عقد سبباً وأن هذا السبب مباح ومشروع فإذا أدعى شخص أنه ليس للعقد سبب أو أن سبب العقد غير مشروع كان عليه إثبات ما يدعيه وهو يستطيع أن يفعل ذلك بجميع طرق الإثبات.

**٢-وجوب أن يتصل الباعث غير المشروع بالتعاقد الآخر ضماناً لاستقرار المعاملات.**

قد يحدث أن يكون الطرفان على صلة بالباعث غير المشروع ولاشك في بطلان العقد في هذه الحالات، كمن يؤجر لآخر شقة ليستعملها في الدعارة أو في القمار ويتفق معه على أن تكون الأجر نسبة معينة من الدخل الناتج عن الدعارة أو القمار.

غير أنه لما كان الباعث على التعاقد هو أمر داخلي يتصل بشخص المتعاقد كما لا يمكن تبينه من بنود العقد فقد يكون مشروعاً بالنسبة لأحد المتعاقدين وغير مشروع بالنسبة للمتعاقد الآخر.

فهل يقع مثل هذا العقد باطلاً لعدم مشروعية سببه؟ العقد باطلٌ إذا كان الباعث المستحدث عليه مخالفاً للنظام العام أو الآداب أي غير مشروع، ويبدو من القراءة السريعة للنص المتقدم أن الشرع يقرر البطلان جزاء لعدم مشروعية الباعث ولو توافر الباعث المشروع بالنسبة لأحد المتعاقدين دون المتعاقد الآخر.

إلا أن الرأي الراجح في الفقه القانوني يذهب إلى أنه لا يكفي لبطلان العقد أن يكون باعث أحد المتعاقدين غير مشروع بل يجب أن يتصل هذا الباعث بالمتعاقد الآخر وذلك محافظة على استقرار المعاملات وتحقيقاً للعدالة والثقة وحماية للمتعاقد حسن النية الذي لم يعلم وقت إبرام بوجود باعث غير مشروع لدى المتعاقد معه وهو فرض كثير الحدوث في العمل نظراً لأن الباعث على التعاقد أمر مستكن في خفايا الضمير.

ويمتنع على المتعاقد سيء القصد أو الباعث أن يتمسك ببطلان العقد بحجة مخالفة السبب النظام العام والآداب وإذا رفع دعوى بذلك كانت غير مقبولة فلا يجوز للشخص أن يتمسك بفعله الشائن في ساحة القضاء فساحات المحاكم يجب ألا تدنس بادعاءات أصحابها.

ولكن متى يتصل الباعث غير المشروع المتوافر لدى أحد المتعاقدين بالمتعاقد الآخر؟ هيل يكفي مجرد العلم بالباعث غير المشروع؟ أم يجب أن يكون المتعاقد الآخر مساهماً فيه؟ أم يجب أن يكون متفقاً عليه؟ يذهب الرأي الغالب في هذا الصدد إلى الاكتفاء بأن

يكون المتعاقد الآخر على علم وقت التعاقد بوجود الباعث غير المشروع لدى المتعاقد معه أو باستطاعته أن يعلم بوجوده.

وعلى ذلك إذا استأجر شخص شقة لإدارتها مكاناً للدعارة أو المقامرة فيكفي لبطلان عقد الإيجار أن يكون المؤجر عالماً بأن المستأجر استهدف من الاستئجار إدارة الشقة للدعارة أو المقامرة، وإذا افترض شخص نقوداً من آخر ليستخدمها في المقامرة أو في شراء مخدرات.

فإن عقد القرض يكون باطلاً إذا كان المقرض يعلم بأن المقترض إنما اقترض ليقامر بها اقترضه أو ليشتري به المخدرات، أما إذا كان المتعاقد الآخر حسن النية لا يعلم بالباعث غير المشروع الذي دفع المتعاقد معه على الاستئجار أو الاقتراض فلا يجوز التمسك بالبطلان في مواجهته وذلك حتى لا يفاجأ المتعاقد حسن النية ببطلان العقد الذي أبرمه وهو ما يهدد استقرار المعاملات.

**كيفية إثبات عدم مشروعية الباعث:**

لما كان الباعث الدافع على التعاقد أمر داخلي يكمن في نفس الشخص ولا يظهر من خلال عبارات العقد لذلك فقد وضع المشرع قرينة بسيطة مفادها "أن كل التزام لم يذكر له سبب في العقد يفترض أن له سبباً مشروعاً ما لم يقم الدليل على غير ذلك".

وعلى ذلك فلا يلتزم الشخص بإثبات وجود باعث لديه أو بكون هذا الباعث مشروعاً بل إن على من يدعي أن الباعث على التعاقد غير مشروع إقامة الدليل على ما يدعيه باعتبار أن الشخص لا يقدم على التعاقد إلا إذا دفعه إلى ذلك باعث معين وأن هذا الباعث أمر نفسي كامن في النفس فإذا كان الباعث على التعاقد غير مصرح به وهو الغالب فإنه

يمكن إثبات كون هذا الباعث غير مشروع بجميع طرق الإثبات لتعلق الأمر بواقعة مادية.

أما إذا كان الباعث على التعاقد مصرحاً به كما لو كان مذكوراً في محرر أفرغ فيه العقد وأدعى شخص أن الباعث المذكور في العقد ليس هو الباعث الحقيقي وأن الباعث الدافع إلى العقد باعث آخر مخالف للنظام العام والآداب أي أدعى صورية الباعث فيمكن كذلك إثبات حقيقة هذا الباعث وعدم مشروعيته بكل طرق الإثبات لأن الصورية تكون في هذه الحالة قد استخدمت وسيلة لإخفاء عدم المشروعية والتحايل على القانون وذلك يجيز عدم التقيد بالقاعدة التي لا تجيز إثبات ما يخالف الكتابة أو يجاوزها إلا بالكتابة وإثبات الباعث الحقيقي غير المشروع بكل طرق الإثبات.

## المبحث الثاني

## ماهية عقود (البناء والتشغيل والتحويل) B.O.T

### المطلب الأول:

### الفرع الأول :ـ مصطلح (B.O.T) وتعريفاته.

هذا الاصطلاح هو اختصار لثلاث كلمات انجليزية هي: البناء (build) والتشغيل (operate) ونقل الملكية (transfer) ويقابلها بالفرنسية مصطلح (c.e.f)، تمثل عقود (B.O.T) صوراً جديدة ومستحدثة من العقود الإدارية وتستهدف القيام بمشاريع ضخمة يعهد بها إلى إحدى الشركات للقيام بإنشاء مرفق عام وتشغيله لحسابها الخاص مدة

من الزمن على أن تلتزم بنقل ملكيتها إلى الطرف الآخر سواء كان الدولة أو شخصاً معنوياً أو حقيقياً.

وقد عرفته لجنة الأمم المتحدة للقانون النموذجي (الأنيسترال): بأنه شكل من أشكال تمويل المشاريع تمنح بمقتضاه حكومة ما، لفترة من الزمن، أحد الإتحادات المالية، ويدعى "شركة المشروع" امتيازاً لتنفيذ مشروع معين وعندئذ تقوم شركة المشروع ببنائه وتشغيله وإدارته لعدد من السنوات فتسترد تكاليف البناء وتحقق أرباحاً من تشغيل المشروع، واستثماره تجاريا، وفي نهاية مدة الامتياز تنقل ملكية المشروع إلى الحكومة(١).

وعرفته منظمة الأمم المتحدة للتنمية الصناعية (unido): بأنه اتفاق تعاقدي يتولى بمقتضاه أحد أشخاص القطاع الخاص إنشاء أحد المرافق الأساسية في الدولة، بما في ذلك عملية التصميم والتمويل والقيام بأعمال التشغيل والصيانة لهذا المرفق خلال فترة زمنية محددة يسمح لها فيها بفرض رسوم مناسبة على المنتفعين من هذا المرافق... لتمكين ذلك الشخص من استرجاع الأموال التي استثمرها ومصاريف التشغيل والصيانة بالإضافة إلى عائد مناسب على الاستثمار وفي نهاية المدة يلتزم الشخص المذكور بإعادة المرفق إلى الحكومة أو إلى شخص جديد يتم اختياره عن طريق الممارسة العامة(٢).

---

(١) ينظر: عقد b.o.t لإلياس ناصيف ص٨١– ٨٢.

(٢) ينظر: دليل منظمة اليونيدو ص٢٨٨.

## الفرع الثاني: ـ نقد التعاريف وبيان التعريف المختار

### أولاً: نقد التعاريف[1].

يتضح من هذه التعاريف أنها تعبير عن مفهوم هذا العقد ولا تدخل في نطاق التعاريف الجامعة المانعة وأهم ما يلحظ على هذه التعاريف ما يلي:

١-الطول الذي ينافي صبغة التعاريف التي يجب أن تتميز بالإيجاز والتحديد. ويظهر هذا جليا في التعريف الأخير.

٢-أن التعريف الأول عرفه بأنه شكل من أشكال التمويل بينما عرفه التعريف الآخر بأنه اتفاق تعاقدي فالتعريف الأول نظر إلى العقد باعتبار نتائجه والتعريف الآخر نظر إلى العقد باعتبار بدايته، ونتائج الشيء ليست من ماهيته كما أن تعريف العقد بأنه اتفاق تعاقدي فيه دور يخل بالحدود، ولو اقتصر على عبارة اتفاق كان أولى.

٣-يلحظ على التعريف الأول أنه جعل عقد البوت منحة من الحكومة والمنحة مرادفة للهبة، التي تخالف مبدأ المعاوضات ولا خلاف في أن عقد البوت من عقود المعاوضات، واختيار الحكومة للمتعاقد من متعدد لا يخرجه عن كونه عقدا من عقود المعاوضات.

٤-يلحظ على هذه التعاريف أنها جعلت عقد البوت خاصا بالمشاريع الحكومية فقط، وهذا صحيح من جهة أن أصل نشأة هذه العقود هو

---

(١) ينظر: تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة "B.O.T " في تعمير المرافق العامة والأوقاف، الشيخ خالد بن سعود بن عبد الله الرشود القاضي بديوان المظالم بجدة، الدورة التاسعة عشرة إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص٣-٤.

لأجل هذا الغرض ولكن في الآونة الأخيرة تم التوسع في هذا النوع من العقود حتى صار للأشخاص المعنويين بل للأفراد نصيب منه.

٥-نص التعريف الأول على ملكية الطرف المتعاقد مع الحكومة للمشروع إلى نهاية المدة وهذا غير صحيح بل إن ملكيته هي للحكومة وكلمة transfer هي لنقل إدارة المشروع -لا ملكيته- للحكومة أو إلى من تختاره.

**ثانياً: التعريف المختار.**

التعريف المختار أن عقد (B.O.T): إتفاق بين طرفين أحدهما يملك الأرض والأخر يقوم بتنفيذ وتشغيل مشروع لصالح مالك الأرض على أن له الانتفاع بذلك مدة محددة(١).

## المطلب الثاني: خصائص عقد (B.O.T)

تتميز مشروعات B.O.T بعدد من الخصائص منها:

١-أنه عقد أمتيازي: وذلك لأن الحكومة تختار شركة من القطاع الخاص فتعطيها أمتيازاً تتولى بموجبه إقامة أحد مشاريع البنية التحتية بجميع مراحله من تصميم وتمويل وإنشاء وتشغيل خلال فترة زمنية معينة هي مدة الامتياز، وتتقاضى من الجمهور رسوماً إذا استفادوا من خدمة المشروع خلال هذه المدة.

٢-بعد انتهاء فترة الامتياز تقوم الشركة المستثمرة بنقل إدارة المشروع للحكومة، ويتعين أن تكون فترة الامتياز طويلة -نسبياً- بقدر يكفي

(١) ينظر: تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة "B.O.T " في تعمير المرافق العامة والأوقاف، المصدر السابق ص٥.

لتغطية رأس المال المستثمر في المشروع ويحقق معدل ربح أو عائد مناسب للشركة.

٣-كبر حجم الاستثمارات المطلوبة في هذه العقود، ويترتب على هذه الخصيصة عدم قدرة المستثمر الفرد على تمويل الكثير من هذه المشروعات، الأمر الذي دعا المستثمرين في هذه المشروعات إلى ضرورة تكوين أتحاد مالي (كونستوتيورم) مكون من القطاع الخاص، البنوك، ومؤسسات مالية أخرى لتمويل هذه المشروعات.

٤-عمومية الانتفاع بالخدمات التي تقدمها مشاريع هذه العقود، وذلك يرجع لكبر عدد المستهلكين للخدمات التي تقدمها هذه المشروعات وتنوع مستويات دخولهم.

٥-كثير من هذه الخدمات –التي تقدمها هذه المشروعات- ضرورية للمستهلك مثل الكهرباء، الطرق، الجسور، المياه، وغيرها مما يخلق ضغطاً على هذه المشروعات.

٦-الحاجة لتدخل الحكومة في بعض الأحيان لضمان استمرار هذه المشروعات.

٧-تسد الحاجة للخبرات المهنية سواء في عمليات الإنشاء أو التصميم أو الإدارة.

٨-تنوع المخاطر التي تتعرض لها هذه المشروعات وتعددها، حيث يختلف التمويل لها من قروض طويلة، متوسطة، قصيرة الأجل مع وجود فوائد على تلك القروض بعوائد ثابتة أو متغيرة، أو عن طريق مساهمات مباشرة أو أسهم بغرض المتاجرة تتضمن طلب الحصول على أرباح منتظمة تشكل عبئا على مدير المشروع.

٩-اشتراك عدد كبير من الأطراف في منظومة هذا العقد سواء كان بالمباشرة أو بالارتباط المباشر (الحكومة- شركاء المشروع- المقرضون- شركات البناء والمقاولات- موردو المعدات- مستثمرو رأس المال- الجهات المشترية لمنتجات المشروع- مستخدمو تلك المنتجات).

١٠- بموجب هذا العقد لا تضمن حكومة البلد المضيف تسديد أي قروض لتنفيذ المشروع، وإنما يتوقف سداد هذه القروض على العوائد التي يدرها المشروع.

١١- لا تتم هذه العقود إلا في مناخ استثماري صحي، خال من التعقيد والبيوقراطية والفساد الإداري؛ لذا يتعين على الحكومة المضيفة أن تضع قواعد سياسية مستقرة وتهيئ مناخاً قانونياً مواتياً لقيام القطاع الخاص باستثمارات كبيرة على المدى الطويل ويتمثل ذلك في إصدار الموافقات والتصاريح الإدارية المطلوبة بسهولة ويسر بعيداً عن البيروقراطية مع توخي العدالة والموضوعية(١).

١٢- ثبوت حق الجهة الإدارية في الإشراف والرقابة طوال مرحلتي التشييد والاستغلال.

---

(١) أنظر دراسات الجدوى التجارية والاقتصادية والاجتماعية مع مشاريع BOT، الإسكندرية، الدار الجامعية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠- ٢٠٠١م لعبد القادر محمد عبد القادر عطية ص٦٣٤- ٦٤٦، ٦٦٣، للاستزادة طالع الرابط التالي في شبكة الانترنت:
http://www.iqtissadiya.com/archives_detail.asp?id1885&issue=291&category=local

١٣- ملكية المشروع تظل ثابتة للجهة الإدارية.

١٤- يحقق الاستثمار بهذا الأسلوب أرباحاً مرتفعة للقطاع الخاص، فقد أوضحت عدة دراسات تطبيقية أن الاستثمار في مشاريع البنية التحتية يحقق عوائد مرتفعة قد تصل في بعض الحالات إلى ٩٦% ويعرض الجدول التالي نتائج بعض الدراسات التي تمت في هذا المجال(١).

## المبحث الثالث

## أركان العقود عامة وأركان عقد (B.O.T) خاصة

### المطلب الأول: أركان العقد في الشريعة الإسلامية.

الركن في اصطلاح علماء الأصول من الحنفية: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وكان جزءاً داخلاً في حقيقته.

ففي العبادات يعد الركوع والسجود وقراءة القرآن أركاناً للصلاة. وفي المعاملات: الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما هو ركن العقد. فركن العقد: هو كل ما يعبر به عن اتفاق الإرادتين أو ما يقوم مقامهما من فعل أو إشارة أو كتابة(٢).

هذا هو مذهب الحنفية، وأما بقية العناصر أو المقومات التي يقوم عليها العقد من محل معقود عليه، وعاقدين، فهي لوازم لابد منها لتكوين

(١) عقود التشييد والاستغلال والتسليم B.O.T دراسة في إطار القانون الدولي الخاص دكتور : محمد الروبي.

(٢) ينظر: فتح القدير: ٥/٧٤، البدائع: ٥/١٣٣، رد المحتار لابن عابدين: ٤/٥.

العقد، لأنه يلزم من وجود الإيجاب والقبول وجود عاقدين، ولا يتحقق أرتباط العاقدين إلا بوجود محل يظهر فيه أثر الارتباط.

وعند الجمهور(١) يقولون: إن للعقد أركاناً ثلاثة هي عاقد ومعقود عليه وصيغة. فالعاقد في البيع هو البائع والمشتري، والمعقود عليه هو الثمن المثمن، والصيغة هي الإيجاب والقبول، باعتبار أن الركن هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو جزءً داخلاً في حقيقته.

## المطلب الثاني : أركان العقد في القانون

جاءت أركان العقد في القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م المعدّل على النحو التالي(٢):

**مادة ٧٧:**

١-الإيجابر والقبول كل لفظين مستعملين عرفاً لإنشاء العقد، وأي لفظ صدر فهو إيجاب والثاني قبول.

٢-ويكون الإيجاب والقبول بصيغة الماضي، كما يكونان بصيغة المضارع أو بصيغة الأمر إذا أريد بهما حال.

**مادة ٧٨:**

صيغة الاستقبال التي هي بمعنى الوعد المجرد ينعقد بها وعداً ملزماً إذا انصرف إلى ذلك قصد العاقدين.

---

(١) ينظر: الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/٢، مغني المحتاج: ٢/٣، غاية المنتهى: ٢/٣، القوانين الفقهية: ص٢٤٥.

(٢)القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م المعدّل .

**مادة ٧٩:**

كما يكون الإيجاب أو القبول بالمشافهة يكون بالمكاتبة وبالإشارة الشائعة الاستعمال ولو من غير الأخرس وبالمبادلة الفعلية الدالة على التراضي وباتخاذ أي مسلك آخر لا تدع ظروف الحال شكاً لأدلته على التراضي.

**مادة ٨٠.**

١-يعتبر عرض البضائع مع بيان ثمنها إيجاباً.

٢-أما النشر والإعلان وبيان الأسعار الجاري التعامل بها وكل بيان آخر متعلق بعروض أو بطلبات موجهة للجمهور أو للأفراد فلا يعتبر عند الشك إيجابا وإنما يكون دعوة إلى التفاوض.

**مادة ٨١.**

١-لا ينسب إلى ساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان يعتبر قولاً.

٢-ويعتبر السكوت قبولاً بوجه خاص إذا كان هناك تعامل سابق بين المتعاقدين وأتصل الإيجاب بهذا التعامل أو إذا تمخض الإيجاب لمنعفة من وجه إليه، وكذلك يكون سكوت المشتري بعد أن يتسلم البضائع التي اشتراها قبولاً لما ورد في قائمة الثمن من شروط.

**مادة ٨٢.**

المتعاقدان بالخيار بعد الإيجاب إلى آخر المجلس، فلو رجع الموجب بعد الإياب وقبل القبول أو صدر من أحد المتعاقدين قول أو فعل يدل على الإعراض يبطل الإيجاب ولا عبرة بالقبول الواقع بعد ذلك.

**مادة ٨٣.**

تكرار الإيجاب قبل القبول يبطل الأول ويعتبر فيه الإيجاب الثاني.

**مادة ٨٤.**

إذا حدد الموجب ميعاداً للقبول التزم بإيجابه إلى أن ينقضي هذا الميعاد.

**مادة ٨٥.**

إذا وجب أحد المتعاقدين يلزم الانعقاد للعقد قبول العاقد الآخر على الوجه المطابق للإيجاب.

**مادة ٨٦.**

١-يطابق القبول الإيجاب إذا اتفق الطرفان على كل المسائل الجوهرية التي تفاوضا فيها أما الاتفاق على بعض هذه المسائل فلا يكفي لالتزام الطرفين حتى لو أثبت الاتفاق بالكتابة.

٢-وإذا اتفق الطرفان على جميع المسائل الجوهرية في العقد واحتفظا بمسائل تفصيلية يتفقان عليها فيما بعد ولم يشترطا أن العقد يكون غير منعقد عند عدم الاتفاق على هذه المسائل فيعتبر العقد قد تم، وإذا قام خلاف على المسائل التي لم يتم الاتفاق عليها فإن المحكمة تقضي فيها طبقاً لطبيعة الموضوع ولأحكام القانون والعرف والعدالة.

**مادة ٨٧.**

١-يعتبر التعاقد ما بين الغائبين قد تم في المكان والزمان اللذين يعلم فيهما الموجب بالقبول ما لم يوجد اتفاق صريح أو ضمني أو نص قانوني يقضي بغير ذلك.

٢-ويكون مفروضاً أن الموجب قد علم بالقبول في المكان والزمان اللذين وصل إليه فيهما.

**مادة ٨٨.**

يعتبر التعاقد (بالتليفون) أو بأية طريقة مماثلة كأنه تم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان.

**مادة ٨٩.**

لا يتم العقد في المزايدات إلا برسو (المزايدة) ويسقط العطاء بعطاء أزيد ولو وقع باطلا أو بإقفال المزايدة دون أن ترسو على أحد، هذا مع عدم الإخلال بالأحكام الواردة في القوانين الأخرى.

**مادة ٩٠.**

١-إذا فرض القانون شكلا معيناً للعقد فلا ينعقد إلا باستيفاء هذا الشكل ما لم يوجد نص بخلاف ذلك.

٢-يجب استيفاء هذا الشكل أيضاً فيما يدخل على العقد من تعديل.

**مادة ٩١.**

١-الاتفاق الابتدائي الذي يتعهد بموجبه كلا المتعاقدين أو أحدهما بإبرام عقد معين في المستقبل لا يكون صحيحاً إلا إذا حددت المسائل الجوهرية للعقد المراد إبرامه والمدة التي يجب أن يبرم فيها.

٢- فإذا اشترط القانون للعقد استيفاء شكل معين فهذا الشكل تجب مراعاته أيضاً في الاتفاق الابتدائي الذي يتضمن وعداً بإبرام هذا العقد.

**مادة ٩٢.**

١-يعتبر دفع العربون دليلا على أن العقد أصبح باتاً لا يجوز العدول عنه إلا إذا قضى الاتفاق بغير ذلك.

٢-فإذا اتفق المتعاقدان على أن العربون جزاء للعدول عن العقد كان لكل منهما حق العدول، فإن عدل من دفع العربون وجب عليه تركه وأن عدل من قبضه رده مضاعفاً.

**المطلب الثالث: أركان العقد (B.O.T)**

أن عقد (B.O.T) لابد فيه من أربعة أركان:

**الأول: العاقدان.**

وهما طرفا العقد فالأول هو الجهة المالكة لمحل إقامة المشروع سواء كان الحكومة أو الناظر على الوقف أو أي شخصية سواء كانت حقيقية أو معنوية. والثاني: هو الجهة التي تقوم ببناء المشروع وتشغيله والاستفادة من ريعه مدة العقد وتسمى "مدير المشروع".

**الثاني: الأرض محل المشروع.**

**الثالث: المشروع وهو الإنشاءات المحددة في العقد.**

**الرابع: الصيغة.**

(هي الألفاظ التي يصاغ بها العقد متضمنة، بيان أركان وشروطه والتزامات كل طرف وحقوقه بعضهم يجعل كون المشروع يدر دخلا، أمرا داخلا في حقيقة العقد، وهذا له وجهه لأن العقد في أصله استثماري من جهة مدير المشروع وإن كان تمويليا من جهة الحكومة)(١).

---

(١) ينظر: تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة "bot" خالد بن سعود بن عبد الله الرشود، ص٧.

# المبحث الرابع
# المقاصد الشرعية المتحققة في إنشاء هذه العقود

## المطلب الأول: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً.

### أولاً لغةً:

تعود كلمة "مقصد" إلى أصل (ق ص د)، ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجيه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان يُخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل(١).

فقَصَدْت الشيء له وإليه قَصْداً من باب (ضرب) طلبته بعينه وإليه قَصْدي ومَقْصِدِي بفتح الصاد، وأسم مكان بكسرها نحو مقصد معين، وبعض العلماء جمع القَصْد على قُصُود وهو جمع واقع على السماع، وأما (المَقْصَد) فيجمع على مَقَاصِد، وقَصَدَ في الأمر قَصْداً توسط وطلب الأسدّ ولم يجاوز الحد، وهو على قَصْدٍ أي رشد، وطريق قَصْدٌ أي أسهل، وقَصَدْت قَصْدَه أي نحوه(٢).

### ثانياً: أصطلاحاً.

دلالة المقاصد(٣): وهي على قسمين قسمها الإمام الشاطبي(٤).

---

(١) لسان العرب: ٣٥٥/٧.

(٢) المصباح المنير ٥٠٤/٢.

(٣) الموافقات٥/٢،وما بعدها،وأنظر نظرية المقاص عند الإمام الشاطبي، ص١٢٤- ١٤٢.

(٤) هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي ولد في مدينة غرناطة، قبيل سنة ٧٢٠هـ، أنظر ترجمته في الإحاطة (٣٨/٣)، وبغية الوعاة (١٩١/١).

**أولاً: قصد الشارع.**

**ثانياً: قصد المكلف.**

**القسم الأول: قصد الشارع.**

وقسمه على أربعة أنواع هي:

- قصد الشارع إلى وضع الشريعة ابتداءً "أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كالتفصيل له، وهذا القصد الأول" وهو الذي قال فيه الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو أن تكون ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية"، وهذه المقاصد تجمعها قاعدة "درء المفاسد وجلب المصالح".
- قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
- قصد الشارع في وضع الشريعة للتكاليف بمقتضاها.
- قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

**القسم الثاني: قصد المكلف:** وخصصه لمقاصد المكلف في التكليف، مؤكداً أن العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها.

وهذه التقسيمات تجمع مدلول المقاصد عند الشاطبي، الذي يمتد ليشمل المقاصد المصلحية والدلالية للخطاب الشرعي والمرتبطة في تحققها واقعاً بامتثال المكلف.

## المطلب الثاني: المقاصد الشرعية من عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك (b.o.t):

**أولاً:** لابد لصحة أي عقد قديم أو حديث أن يتطابق مع المقاصد الشرعية، والمصالح الشخصية التي لا تتعارض مع مبدأ من مبادئ الشريعة، هذه قاعدة مهمة في صحة العقود قديمها وحديثها؛ لهذا فإنه من الضروري البحث عن هذا المعيار الشرعي بعد صحة العقد من ناحية الشروط، والأركان، وخلوه من أسباب الفساد والبطلان: يشتمل هذا العقد على مجموعة من المقاصد الشرعية المعتبرة في العقود؛ والمصالح المحققة للمكلفين؛ إذ إن مصلحة المكلفين لها اعتبار كبير في الشرع:

"فإن الشريعة مبناها، وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش، والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها –وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ع أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي أبصر به المبصرون، وهداه الذي به اهتدى به المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل...."[(١)]، وقد جمع هذا العقد من مقاصد الشريعة ما لم يجتمع في عقد آخر من حيث

(١) ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطبعة الأولى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، عام ١٣٧٤/١٩٥٥م)، ج٣، ص١٤.

شمول مقاصده الشرعية للمجتمع، والأفراد، ونمو الأموال ما لم يجتمع في كثير من العقود الحديثة من أهم هذه المقاصد الشرعية:

١-تلبية حاجة المجتمع الإنساني، وإسهامه في توفير سبل الراحة للفرد والجماعة بأسلوب علمي، عملي محكم.

٢-تنمية الأموال واستثمارها بطرق مشروعة فيما يفيد المجتمع الإنساني من المشروعات المدنية.

٣-تخفيف الأعباء المالية عن الدول وبخاصة الفقيرة.

٤-صيانة الممتلكات، والمحافظة عليها للاستفادة منها لوقت أطول.

٥-توفير الخبرات اللازمة، وتأهيل المجتمعات النامية لأعمال الإنشاء، وخدمات الصيانة للاستقلال بأعمالهم مستقبلاً.

٦-نزع فتيل الخلاف: وذلك بدقة العقد وتفصيل الحقوق والواجبات لكافة الأطراف بما يمنع الخصومة، وهو المعتاد في مثل هذه العقود؛ إذ كلما كانت بنود الاتفاق دقيقة، مفصلة، محكمة توضح حقوق كل طرف في العقد، يكن هذا أدعى إلى منع الخصومة فإذا صحت أركان العقد وشروطه، وخلا من المحظور في فقه المعاملات، وحقق العقد المقاصد الشرعية، والمصالح الشخصية التي لا تتعارض والمبادئ الشرعية، وخلا من المحظورات الشرعية كلاً وجزءاً فإنه ينتج عن هذا صحة العقد وما يترتب عليه من آثار. إذا حكم لبعض العقود الحديثة بالصحة ابتداءً، ومنها عقد (نظام البناء والتشغيل وإعادة الملك) الذي يرمز إليه (b.o.t) فلابد فيه من مراعاة المقاصد الشرعية والقواعد العامة في الشريعة الإسلامية التي يجب عدم الإخلال بها لصحة العقد:

منها: ما ذكره القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي بقوله: "وإذا اعتبرت الأسباب التي من قبلها ورد النهي الشرعي في البيوع، وهي أسباب الفساد العامة، وجدت أربعة:

**أحدها:** تحريم عين المبيع. **والثاني:** الربا. **والثالث:** الغرر. **والرابع:** الشروط التي تؤول إلى أحد هذين، أو لمجموعهما. وهذه الأربعة هي بالحقيقة أصول الفساد، وذلك أن النهي إنما تعلق فيها بالبيع من جهة ما هو بيع، لا لأمر من خارج.

وأما التي ورد النهي فيها لأسباب من خارج فمنها: الغش، ومنها، الضرر، ومنها لمكان الوقت المستحق بما هو أهم منه، ومنها لأنها محرمة البيع"(١).

يؤكد هذا ما ذكره القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي رحمه الله تعالى في مجال ما يعرض العقود للبطلان:

**أولاً:** ما يرجع إلى صفة العقد ضروب منها: الربا، ووجوهه، ومنها الغرر وأبوابه، ومنها المزابنة(٢)، والبيع والسلف، وغير ذلك...."(٣).

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة الأولى، تحقيق ماجد الحموي (بيروت: دار ابن حزم، عام ١٤١٦/١٩٩٥)، ج٣، ص١١٦٠.

(٢) عند المالكية "بيع معلوم بمجهول، أو مجهول بمجهول من جنس واحد فيهما" الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ج١، ص٣٤٧.

(٣) التلقين، الطبعة الأولى (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عام ١٤١٣هـ)، ص١٠٦، للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

والضمان المعرفي إن كان مبنياً على تقدير المصاريف الإدارية فحسب فلا غبار عليه شرعاً، أو كان للشركة رصيد موجود بالبنك (غطاء) يكون البنك حينئذ وكيلاً عن الشركة، ويكون للبنك حكم الوكالة في أخذ الأجر على الوكالة، أو كان بغير (غطاء) فإن ما زاد على أجر المصاريف الإدراية غير مقبول شرعاً، قد فصل القول في هذا الموضوع، وأوجد له الحلول الشرعية قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ١٢(٢/١٢) بالتفصيل، وذكر الحل في النص التالي[١]: "إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الآخر ١٤٠٦هـ/٢٢-٢٨ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٥م، وبعد النظر فيما أعد في خطاب الضمان من بحوث ودراسات، وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة التي تبن منها[٢]:

١-أن خطاب الضمان بأنواعه الابتدائي والانتهائي لا يخلو إما أن يكون بغطاء، أو بدونه، فإن كان بدون غطاء فهو ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره فيما يلزم حالا، أو مآلاً، وهذه هي حقيقة ما يعني في الفقه الإسلامي باسم: الضمان، أو الكفالة.

---

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ١٢(٢/١٢).

(٢) مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمرة الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الآخر ١٤٠٦هـ/٢٢- ٢٨ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٥م.

وإن كان خطاب الضمان بغطاء فالعلاقة بين طالب خطاب الضمان وبين مصدره هي: الوكالة، والوكالة تصح بأجر، أو بدونه مع بقاء علاقة الكفالة لصالح المستفيد (المكفول له).

٢-إن الكفالة هي عقد تبرع يقصد به الإرفاق والإحسان، وقد قرر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض على الكفالة؛ لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعاً على المقرض، وذلك ممنوع شرعاً.

**بناء على ذلك تقرر ما يلي:**

أ- إن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان، والتي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء، أم بدونه.

ب-إن المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه جائزة شرعاً مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي، أو جزئي أن يراعى في تقدير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء، والله أعلم"[١].

**ثانياً: الظروف الطارئة**[٢]: قد يبرز إلى الواقع حدث طارئ عصيب غير متوقع خلال إقامة المشروع، وهي التي تكون خارجة عن إرادة أطراف العقد مثل: الحرب، الزلازل، الفيضانات، الحريق،

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، المصدر السابق ص٢٥.

(٢) أنظر: الكوزة يانكي، ملا صالح، تحفة الطالبين في قسم المعاملات من فقه الشافعي، ط.د.إعداد عبد الحكيم عثمان صالح، (الموصل: مكتبة بسام، عام ١٩٨٥)، ص٤٢.

العواصف، غلاء الأسعار بصورة مفاجئة، وما ماثل ذلك غالباً ما تنشأ خلال العقود الطويلة، هذا بلا شك يزيد من تكاليف المشروع، وقد يؤدي إلى التوقف إذا لم يعالج بالسرعة المطلوبة.

لهذه الظروف التي لم تكن في حسبان المتعاقدين اعتبار في الشريعة الإسلامية، تحفظ التوازن بين مصالح المتعاقدين بما يخفف وقع الخسائر، والأضرار التي تنشأ عما لم يكن في الحسبان من أحداث تؤثر على إقامة المشروع واستمراره، ومن ثم على أطراف العقد، حينئذ يلجأ إلى ما يسمى (بنظرية الظروف الطارئة) حيث يتم النظر بين العقد في صيغته، وبين واقع المشكلة، ويجري التوفيق بين مصالح أطراف العقد بروح العدل والإنصاف، دون إجحاف، أو تحيز لطرف دون آخر.

**ثالثاً: تفريق الصفقة.** هذا مصطلح فقهي معرفته ضرورية ومهمة لمثل هذه العقود فيما لو طرأ طارئ يؤثر على صحة العقد في بعض جوانبه فساداً، إن اعتبار هذه القاعدة الفقهية، والأخذ بها يجعل العقد صحيحاً، وقائماً في الجانب الصحيح، باطلاً في الجزئية المفسدة للعقد لا غير، خصوصاً وأن كل مرحلة في المشروع محددة، مدونة تفصيلاً من حيث: العمل، والعوض، والأجل. بهذا يستمر العمل في الجانب الصحيح، ويعالج بالطرق الشرعية، والقوانين الفقهية ما اختلت فيه شروط صحة العمل. يذكر في تفسير هذا المصطلح الفقهي المكون من كلمتين: (تفريق) و(صفقة).

**أولاً: معنى التفريق:** التجزئة والاختلاف، صحة بالنسبة لشيء، وفساداً بالنسبة لآخر.

**ثانياً : معنى الصفقة:** ضرب اليد على اليد، والعرب كانوا يتصافقون عند تمام العقد، فسمي العقد بها مجازاً بعلاقة المجاورة، وتفريق العقد بسبب المعقود عليه، وتفريقها إما في الابتداء، أي ابتداء العقد، أو في الدوام والانتهاء، أو في اختلاف الأحكام.

يتضح من هذا أن: "معنى تفرق الصفقة: تفريقها في الحكم، ففي حالة تفصيل الثمن مثلاً يجوز للمشتري قبول أحد المبيعين ورد الآخر، وفي حالة تعدد العاقدين لهدر نصيب أحدهما بالعيب، وإبقاء الآخر، وفي حالة الجمع بين الحلال والحرام في صفقة يصح العقد في الحلال، ويبطل في الحرام"(١).

**رابعاً: الحل الصحيح للأوقاف عديمة الموارد(٢).**

تحتل معظم الأوقاف في البلاد الإسلامية وبخاصة في بلاد الحرمين الشريفين مواقع مهمة جداً أصبحت تمثل المنطقة المركزية الأهم في هذه البلاد، وهي الأقرب للأماكن المقدسة حيث يتركز حولها النشاط التجاري، ومع مرور الزمان قد ضعف دخلها، أو خربت حتى أصبحت غير قابلة للسكنى، ولا تدر دخلاً مجزئاً يكفل إصلاحها، واستثمارها ولا يمكن كمال الاستفادة منه، خصوصاً وقد تضاعف عدد المسلمين، وفي السنوات الأخيرة اشتدت الرغبة لزيادة الأماكن المقدسة أداءً لفريضة الحج والعمرة، وزيارة المسجد النبوي الشريف، وأصبح

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية، الكويت: وزارة الأوقاف والشوؤن الإسلامية، عام ١٤٠٨/١٩٨٨، ج١٣، ص٨١.

(٢) أنظر أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الإبدال والاستبدال، بحث مقدم للجنة العلمية لمنتدى قضايا الوقف الفقهية، عام ٢٠٠٧م، ص٤.

الوصول إلى البلاد المقدسة سهل المنال حتى للفقراء، وقد ضرب الأمن أطنابه في ربوعهما بفضل من الله جل وعلا، ثم بفضل جهود رجال الأمن في حكومة المملكة العربية السعودية، تتمثل مشكلة هذا الموضوع في أمرين:

**أولاً:** الكثير من الأوقاف يحتل أكبر جزء في وسط البلد؛ حيث الكثافة السكانية، ولا يستفاد منها الاستفادة القصوى المطلوبة.

**ثانياً:** الأوقاف -كما هو معلوم- المقصود منها تحبيس العين وديمومة المنفعة، وأي تصرف فيما ينبغي أن يحافظ على أصولها، واستدامة الانتفاع بها، بل إن بعض المذاهب الفقهية لا يوافق على الاستبدال فضلاً عن البيع حفاظاً عليها، وتظل بحالها خراباً دون الاستفادة منها خوفاً على ضياعها، برغم غلاء موقعها حيث النشاط التجاري.

**الحل التقليدي لمثل هذه الأوقاف:**

١-الإبقاء عليها كما هي، حتى لو انعدم الانتفاع بها[١]، وهو مذهب الشافعية، والحنابلة في رأي لهم.

٢-إعمارها، أو استبدالها إذا خربت، وتعطلت منافعها، كما هو مذهب الحنفية والحنابلة[٢].

---

(١) ينظر: النووي، روضة الطالبين (٣٥٦/٥- ٣٥٨)، المرداوي، الإنصاف (١٠١/٧).

(٢) ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين (٣٨٤/٤- ٣٨٥)، الدردير، الشرح الصغير (٤١٤/٥). عقود البوت – عبد اللطيف القرني – دراسة منشورة على موقع شبكة المحامين العرب : www.mohamoon.net

الحلول التقليدية لاستثمار الأوقاف يكون بتأجيرها، أو استبدالها، أو توظيف أموالها.

هذه الحلول سليمة حيث لا يوجد بديل سواها، أما وقد ظهر في العصر الحديث من أنواع المعاملات المالية ما يحقق المقصود من الأوقاف (تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة) من غير أن يناقض مبدءاً، أو قاعدة شرعية فإنه يكون الأخذ به أولى.

(عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك) بصيغته، وتفاصيله الشرعية الصحيحة يحقق المقصد من الوقف دون مساس بقاعدة شرعية؛ إذ يمكن إعادة بناء الوقف، وتشغيله لمدة محدودة يسترجع فيها المستثمر حقوقه، وأرباحه، ثم يعيده بحال سليمة جيدة إلى الموقوف عليهم؛ بهذا يتحقق التعريف والمقصد الشرعي من الوقف دون مساس بجوهره، بل إنه في بعض الأحيان يقرر المستثمر مبلغاً مقطوعاً من المال يدفعه إلى الموقوف عليه كل عام طيلة مدة استثماره الوقف.

أثبت هذا العقد جدواه، وفعاليته في إنقاذ الكثير من الأوقاف الخراب في مكة المكرمة دون التفريط فيها، بل ساعد هذا النوع من العقود على المحافظة عليها، وإعادة إعمارها، وضمان الدخل الجيد للموقوف عليهم.

يؤكد هذه الحقيقة العقود العديدة التي يبرمها المستثمرون للأوقاف في مكة المكرمة والمدينة المنورة في الوقت الحاضر، وأبرزها مشروع الأبراج السبعة بجنوب الحرم المكي الشريف ذات الأدوار المرتفعة إلى ما يزيد على الثلاثين دورا، كما هو الحال فيما يسمى (وقف الملك عبد العزيز رقم واحد) على الحرمين الشريفين، فقد اضطلعت مؤسسة

استثمارية ببناء الأبراج وتشغيلها لمدة خمس وعشرين سنة، واستثمارها لهذه المدة بما يكفل لها استرجاع رأس مالها وأرباحها ثم تسليمها إلى الدولة، وعلى مثل هذا العقد أبرم في شهر رمضان المبارك بمكة المكرمة عقد وقف الملك عبد العزيز رقم ٢ في الجهة الشرقية للحرم الشريف، بمثل هذا العقد يحافظ على عين الأوقاف من الضياع، وضمان استمرار الاستفادة منها لتوزيع دخلها على الموقوف عليهم (٣) .

## المبحث الخامس

## بيان مدى الإيجابيات والسلبيات الناتجة عن مثل هذه العقود

### المطلب الأول: إيجابيات عقد B.O.T

يمكن تحديد إيجابيات هذا العقد في عناصر كثيرة، فأذكر منها على سبيل العد لا الحصر(١):

١-تمكين الدولة من توفير الخدمات المختلفة الضرورية اللازمة والتي لا يمكن الاستغناء عنها، والتي يصعب إقامتها بالموارد المحلية الحكومية.

٢-يساعد الدولة على توجيه مواردها العامة إلى القطاعات الاستراتيجية التي يعجر القطاع الخاص عن تنفيذها.

٣-المساهمة في كبح جماح الركود الاقتصادي والقضاء على البطالة والحد من التضخم، وذلك لأنه من المعلوم أن مشاريع البنية التحتية

---

(١) أنظر عقد b.o.t لإلياس ناصيف ص١٤٥- ١٥٢، ودراسات الجدوى التجارية والاقتصادية والاجتماعية مع مشاريع B.O.T لعبد القادر محمد عبد القادر عطية، الدار الجامعية، الطبعة الثانية، الإسكندرية ٢٠٠٠- ٢٠٠١م، ص٦٤٦- ٦٤٧، وتقرير البنك الدولي عن التنمية في العام ١٩٩٤، ص١١٤- ١١٥.

تتصف في الغالب بكونها مستهلكة للعملات الأجنبية وبكونها غير منتجة لها بصورة مباشرة نظراً لصعوبة تصدير منتجاتها، ومن ثم فإن تمويل مشاريع البنية التحتية بأسلوب BOT قد يقلل من الاقتراض الحكومي ويساعد على التخفيف من الدين العام وبالتالي يقلل من معدلات التضخم والبطالة، خاصة إذا تم تشغيل عمالة محلية في هذه المشاريع.

٤-رفع الطاقة التوظيفية والتشغيلية للاقتصاد الوطني، وتخفيض ضغوط الاقتراض (المحلي- الخارجي).

٥-يسمح نظام الاستثمار وفقB.O.T بنقل وتوزيع المخاطر المالية والصناعية وغيرها من الحكومة إليه.

٦-إمكانية استفادة القطاع الحكومي من خبرات القطاع الخاص في إدارة وتشغيل هذه المشروعات، وبالتالي إعطاء النموذج الأفضل الذي تسترشد به المشروعات الحكومية.

٧-إن زيادة إشراك القطاع الخاص في إدارة مشروعات البنية الأساسية، يسمح بزيادة الاعتماد على منظومة الإدارة والمتابعة السريعة عن قرب، ما يؤدي إلى تفعيل القدرات وتوظيف الإمكانيات والارتقاء بالمهارات.

٨-إن زيادة الاستثمار الممول من الخارج –القطاع الخاص- يؤدي مستقبلاً إلى توفير عناصر جذب مؤثرة لتنمية هذه الاستثمارت، من حيث تحسين البيئة، مناخ الاستثمار، تنمية الوعي الاستثماري، زيادة الإحساس بعوائد وفوائد الاستثمار.

٩- إمكانية استخدام الحكومة لناتج وأداء هذا النظام لتحسين صورتها وأدائها الداخلي، والخارجي وذلك لوجود الاقتناع الجماهيري بهذه المشاريع.

١٠- تقديم خدمة عامة أساسية، وسد حاجة للمواطن بإتاحة هذه الخدمة العامة للجمهور.

١١- تخفيف العبء عن كاهل الدولة بإتاحة الفرصة للقطاع الخاص (المحلي أو الأجنبي) في المشاركة في بناء المرافق الأساسية، الأمر الذي يساهم في توفير الموارد على الحكومة.

١٢- الحصول على التقنية المتطورة والحديثة اللازمة لتشييد تلك المستودعات، والمرافق التي قد لا تتوافر محلياً، بل ينقلها المستثمر الأجنبي المالك لتلك التقنية الحديثة والذي يتمتع بالخبرة الطويلة العالمية في تشييد وبناء مثل هذه المشاريع والمرافق.

١٣- إن تنفيذ المشاريع بأسلوب B.O.T من شأنه أن يجنب مساوئ الخصخصة باعتبار أن ملكية –منفعة– المرفق المنفذ وفق نظام B.O.T سينتقل للدولة مستقبلاً.

## المطلب الثاني: سلبيات أو مساوئ عقد B.O.T

لهذا العقد بشكل عام سلبيات أو مساوئ يمكن تلخيصها في ما يلي(١):

---

(١) أنظر: دراسات الجدوى التجارية والاقتصادية والاجتماعية مع مشاريع BOT لعبد القادر محمد عبد القادر عطية ص٦٤٨، وعقد b.o.t لإلياس ناصيف ص١٥٥- ١٦٣ بحث بعنوان: خصخصة إدارة وبناء وتشغيل البنية التحتية في المملكة العربية السعودية لعبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي ص١٤، ندوة التعاون بين الحكومة=

١-الضغط على السيولة المتاحة في السوق المحلي، وترحيل عائدات الاستثمار إلى خارج الدولة المضيفة، وذلك بأن يقوم المستثمر بتمويل المشروع داخليا عن طريق البنوك المحلية -دون أن يقوم بضخ أمواله في السوق المحلي- ويقوم بسداد هذه البنوك من عائدات الاستثمار ثم يرحل الأرباح إلى الخارج، فينتج عنه استهلاك قدر كبير من السيولة المتاحة في السوق المحلي، مما يؤدي إلى حالة من الانكماش الاقتصادي.

٢-قد تبالغ الشركة صاحبة الامتياز في زيادة تكاليف الخدمة المنتحة، أو زيادة احتساب تكاليف التمويل عما هو متاح في الحالات العادية فينعكس ذلك على أسعار الخدمة مما يمثل عبئاً إضافياً على المستهلكين.

٣-قد تلتزم الدولة شراء الإنتاج بموجب العقد، الذي يلزم الدولة بالدفع على اساس الأسعار التي ترتفع مع مرور الزمن، ومع الوقت ومدة العقد الطويلة، ترتفع كلفة هذه المشاريع على الدولة.

٤-عادة ما ترتبط عقود b.o.t بشروط الاحتكار، التي تلتزم بها الدولة إذ تشترط شركة المشروع على الدولة، تأمين الاحتكار حتى تضمن سيطرتها على السوق وضمان عدم منافستها؛ تحقيقاً لإسترداد ما أنفقته من أموال، ويترتب على ذلك ما يترتب على الاحتكار من أضرار ومساوئ، وإذا لم يرتبط المشروع باحتكار، تلتزم الدولة بشراء الخدمة التي يقدمها المشروع، وفي كلا الأمرين ضرر.

---

=والقطاع الأهلي في تمويل المشاريع الاقتصادية، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، ٢-٤/٧/١٤٢٠هـ، ص٤٣.

٥-طول مدة العقد وما قد ينتج عنها من حسنات في مصلحة المستثمر وأضرار بمصلحة الدولة المانحة، فإذا كانت شركة المشروع تلتزم في نهاية مدة العقد بإعادة نقل إدارته إلى الدولة المضيفة، فإن هذه المدة قد تطول كثيراً، كما لو بلغت مثلا تسعة وتسعين عاماً، والعقد الذي يعقد لمثل هذه المدة يلزم أجيالا متعاقبة تلتزم بنتائج هذا العقد، وما ينتج عنه من بدائل لمصلحة الملتزم تؤخر استفادة الدولة من المشروع، وتحمل أبناء المجتمع هذه البدائل، وتضر بالمصالح الاقتصادية العائدة للدولة، كما تضر بمصالحها السياسية.

## المبحث السادس
## التكييف الشرعي والقانوني لهذا العقد

### المطلب الأول: الدراسة التحليلية الفقهية لعقد البناء والتشغيل وإعادة الملك

**أولاً: التحليل الفقهي:** يعتمد البحث أولاً على التحليل الموضوعي للخروج بتصور فقهي مناسب.

يشتمل عقد (البناء، والتشغيل، وإعادة الملك) على أربعة عقود:

١-عقد البناء.

٢-عقد التشغيل.

٣-عقد الصيانة.

٤-عقد التحويل (إعادة الملك) بإعادة المشروع لأصحابه.

هذه العقود الرئيسة، ولكل واحد منها مواصفاته، وشروطه، المواصفات الدقيقة التي يتفق عليها المتعاقدون لإبرام العقد، وهو الأمر الذي لا تفرط فيه جهات التعاقد بحال، بل إنها تدون في الاتفاقات كل التفاصيل بشكل دقيق بكل ما له تعلق بالمشروع.

بشيء من الدقة والتأمل نجد أن كل واحد من هذه العقود الأربعة يشتمل على عقود متعددة من الباطن، متنوعة مثلاً: عقد البناء كلمة (البناء) ليس المقصود منها المعنى الحرفي بل المقصود إقامة مشروع حسب طبيعته سواء يكن بناءً، أو شق قناة، أو إقامة جسر، أو إنشاء طريق سريع، أو غير ذلك، وإن يكن البناء أساس العقد فتشييد المشروع يحتاج إلى متطلبات عينية بحاجة إلى إبرام عقود شراء، كما أن المشروع بحاجة إلى مهارات وحرف متعددة حسب متطلباته من الأعمال الفنية فيستدعي هذا إبرام عقود شراء، وإجارة، وكفالة، وتأمين إلى غير ذلك من العقود الأخرى.

كل هذه الأعمال تتطلب عقوداً يجريها القائم بالمشروع، تختلف حسب طبيعة العمل المتعاقد عليه.

كذلك عقد التشغيل والصيانة له شروطه ومواصفاته الخاصة التي لابد من وصفها، وضبطها في الاتفاقية، وتحديد قيمة الأجور لاستخدام الجمهور للمشروع، وتحديد أوصاف المشروع بكل دقة عند تسليمه للعاقد المحلي.

من الأمور التي تهتم بها أمثال هذه العقود، ومن أجل ضبط الجوانب المالية والإدارية لابد من التركيز على العناصر التالية وتوضيحها:

١-رأس المال.

٢-وصف رأس المال والاستثمار.

٣-الشروط المتعلقة بالبيع والشراء، وما له علاقة برأس المال.

٤-تنظيم وإدارة الشركة المنفذة للعقد.

٥-صلاحيات الإدارة، ومسؤولياتها، والهيئة المنظمة.

٦-الإجراءات، والاجتماعات للهيئة الإدارية.

٧-حالات وإجراءات الفسخ والإلغاء ذات العلاقة بالشركة.

٨-حقوق وواجبات الشركة المنفذة للمشروع والمستثمر التي لابد منها في العقد.

٩-الإجراءات التي تتخذ لتعديل بعض نقاط وفقرات الاتفاقية[١].

## المطلب الثاني : التخريجات الفقهية

يمكن تخريج هذا العقد فقهياً عدة تخريجات بشرط خلوه من أي محظور شرعي تتمثل في واحد من العقود التالية:

١-عقد جديد أصالة.

٢-عقد استصناع تغليباً.

٣-القياس على إعمار الوقف.

٤-عقد كراء.

**التخريج الأول:**

**عقد جديد أصالة بعنوان (عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك).**

من الملاحظ أن هذا العقد بتركيبته الكاملة عقد كامل جديد متعدد الأنواع، متفاوت المراحل، يخرج أصالة على القاعدة الفقهية المشهورة: (الأصل في العقود الإباحة) يوضحها تفصيلاً العبارة التالية:

"وأما العقود والشروط، والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها الله تعالى؛ ولهذا نعى ع على المشركين مخالفة هذين الأصلين، وهو تحريم

(١) بشبيشي، أمل نجاح نظام البناء والتشغيل والتحويل (B.O.T)، ص١١.

ما لم يحرمه، والتقرب بما يشرعه، وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله؛ فإن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، وما سكت عنه فهو عفو، فكل شرط وعقد، ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير إهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرمه..."(١).

يدخل تحت هذه القاعدة كافة المعاملات الحديثة بادئ ذي بدء، ولكن يتبع هذا قواعد عامة أخرى تفصيلية لابد من توافرها مع صحة الأركان والشروط في العقود، وأخرى لابد من توقيها، والتخلص منها، سواء في هذا العقود الأصلية، أو العقود الأخرى من الباطن.

يعد عقد (b.o.t) البناء والتشغيل والتمليك في توصيفه، وتعريفه السابقين عقداً جديداً من عقود المعاملات الحديثة يشتمل على عقد مقاولة، وعقد إجارة، وعقد صيانة، وعقد إعادة الملك فهو عقد متعدد، متنوع، وفيما يلي يتم الكلام تفصيلاً عن كل عقد من هذه العقود:

**أولا : عقد المقاولة:**

قد تبين مما سبق أن عقد ( B.o.t ) هذا مشتمل على أربعة عقود رئيسة:

١-عقد البناء.

٢-عقد التشغيل.

٣-عقد الصيانة.

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٣٤٤.

٤-وأخيراً عقد إعادة الملك.

كل واحد من هذه العقود يدخل تحته عقود عديدة يرتبط بها المتعاقدون، يستحيل الحكم عليها جميعاً حكماً عاماً بالصحة ما لم نعرف تفاصيل كل منها، كل ما في الأمر أنه توجد قواعد عامة لابد من تحريها وتوخيها في كل مرحلة من مراحل العقد.

عقد (البناء) (b.o.t) يشتمل على بذل عمل وتقنيات فنية عديدة يشترك فيه المهندسون على اختلاف تخصصاتهم من تخطيط معماري، وهندسة، وفنيون، وحرفيون في مجالات مختلفة كهرباء، وسباكة، ونجارة، وديكور وغير ذلك مما يتطلبه كل مشروع من هذا النوع يختلف عن الآخر باختلاف طبيعته، ولما كانت أعمال هذه المرحلة متعددة، ومتنوعة فإن مثل هذا العقد يدخل تحت:

**(عقد المقاولة) وهو العقد الأول**

تم تعريف هذا العقد من قبل مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في القرار رقم ١٢٩(٣/١٤)، ووضع تفاصيل هذا العقد، وضوابطه الشرعية التي تحميه من الانزلاق في الخصومات تحت العنوان التالي:

(عقد المقاولة والتعمير: حقيقته، تكييفه، صوره) حسب النص التالي:

"إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الرابعة عشرة بالدوحة (دولة قطر) من ٨ إلى ١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هـ، الموافق ١١-١٦ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٣م، بعد أطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع عقد المقاولة، والتعمير: حقيقته، تكييفه، صوره،

وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، ومراعاة لأدلة الشرع، وقواعده، ومقاصده، ورعاية للمصالح العامة في العقود والتصرفات.

ونظراً لما لأهمية عقد المقاولة، ودوره الكبير في تنشيط الصناعة، وفتح مجالات واسعة للتمويل، والنهوض بالاقتصاد الإسلامي قرر ما يلي:

١-**عقد المقاولة:** عقد يتعهد أحد طرفيه بمقتضاه بأن يصنع شيئاً، أو يؤدي عملاً مقابل بدل يتعهد الطرف الآخر، وهو عقد جائز سواء قدم المقاول العمل والمادة وهو المسمى عند الفقهاء بالاستصناع، أو قدم المقاول العمل وهو المسمى عند الفقهاء بالإجارة على العمل.

٢-إذا قدم المقاول المادة والعمل فينطبق على العقد قرار المجمع رقم ٦٥(٧/٣) بشأن موضوع الاستصناع(١).

---

(١) جاء هذا في قرار رقم ٦٥(٣٧) بشأن عقد الاستصناع بعد الديباجة قرر ما يلي:

"أولاً: عقد الاستصناع، وهو عقد وارد على العمل والعين في الذمة، ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط.

ثانياً: يشترط في عقد الاستصناع ما يلي:

أ- بيان جنس المستصنع، ونوعه، وقدره، وأوصافه المطلوبة.

ب- أن يحدد فيه الأجل.

ثالثاً: يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله، أو تقسيطه إلى أقساط معلومة لأجل محددة.

رابعاً: يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان ما لم تكن هناك ظروف قاهرة" قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، الطبعة الثانية (دمشق: دار القلم، وجدة: مجمع الفقه الإسلامي، عام ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص١٤٤.

٣-إذا قدم المقاول العمل فقط فيجب أن يكون الأجر معلوماً.

٤-يجوز الاتفاق على تحديد الثمن بالطرق الآتية:

أ- الاتفاق على ثمن بمبلغ إجمالي على أساس وثائق العطاءات والمخططات والمواصفات المحددة بدقة.

ب-الاتفاق على تحديد الثمن على أساس وحدة قياسية يحدد فيها ثمن الوحدة، والكمية، وطبقاً للرسومات والتصميمات المتفق عليها.

ت-الاتفاق على تحديد الثمن على أساس سعر التكلفة الحقيقية، ونسبة ربح مئوية، ويلزم في هذه الحال أن يقدم المقاول بيانات، وقوائم مالية دقيقة، ومفصلة، وبمواصفات محددة بالتكاليف برفعها للجهة المحددة في العقد، ويستحق حينئذ التكلفة بالإضافة للنسبة المتفق عليها.

٥-يجوز أن يتضمن عقد المقاولة شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان، ما لم يكن هناك ظروف قاهرة، وتطبق في هذه الحال قرار المجمع في الشرط الجزائي رقم ١٠٩(١٢/٣).

٦-يجوز في عقد المقاولة تأجيل الثمن كله، أو تقسيطه إلى أقساط لآجال معلومة، أو حسب مراحل إنجاز العمل المتفق عليها.

٧-يجوز الاتفاق على التعديلات والإضافات.

٨-إذا أجرى المقاول تعديلات، أو إضافات بإذن رب العمل دون الاتفاق على أجرة فالمقاول عوض مثله.

٩-إذا أجرى المقاول تعديلات، أو إضافة دون اتفاق عليها فلا يستحق عوضاً زائداً على المسمى، ولا يستحق عوضاً عن التعديلات أو الإضافات.

١٠- يضمن المقاول إذا تعدى أو فرط أو خالف شروط العقد، كما يضمن العيوب والأخطاء التي يتسبب فيها، ولا يضمن ما كان بسبب من رب العمل، أو بقوة قاهرة.

١١- إذا شرط رب العمل على المقاول أن يقوم بالعمل بنفسه فلا يجوز له أن يتفق مع مقاول آخر من الباطن.

١٢- إذا لم يشرط رب العمل على المقاول أن يقوم بالعمل بنفسه جاز له أن يتفق مع مقاول من الباطن، ما لم يكن العمل بعينه مقصوداً أداؤه من المقاول نفسه لوصف مميز فيه مما يختلف باختلاف الإجراء.

١٣- المقاول مسؤول عن عمل مقاوليه من الباطن، وتظل مسؤولية المقاول الأصل تجاه رب العمل قائمة وفق العقد.

١٤- لا يقبل في عقد المقاولة اشتراط نفي الضمان عن المقاول.

١٥- يجوز اشتراط الضمان لفترة محددة.

١٦- لا يقبل في عقد المقاولة اشتراط البراءة من العيوب طيلة فترة الضمان المنصوص عليها في القعد"(١).

بهذه القواعد والضوابط، والشروط يصح الجزء الأول من عقد (البناء والتشغيل وإعادة التمليك) إذا استوفى الشروط المطلوبة أعلاه.

**العقد الثاني: عقد التشغيل (عقد إجارة):**

يعد تشغيل المنشأة عملاً تقوم به الشركة التي أقامتها بغرض استرداد المصاريف التي أنفقتها على المشروع، حيث تتقاضى قيمته بموجب العقد من أجور استخدام المشروع من قبل الجمهور، وظيفة

(١) قرارات وتوصيات الدورة الرابعة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي، الدوحة (دولة قطر) ٨-١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هـ/ ١١-١٦ يناير ٢٠٠٣م، ص٧.

خدمات التشغيل تؤديها الشركة المتعاقدة المنفذة للمشروع، تحتاج من أجل تنفيذها إلى فريق من الخبراء والموظفين لأداء العمل على الوجه الصحيح.

**المبالغ التي تتقاضاها هذه الشركة هي:**

رأس مال المشروع إن كانت المنفذة له + الإجارة على التشغيل، وهو عمل معلوم: معلوم الزمان، والمكان، معلوم الأجرة، فمن ثم يدخل هذا العقد تحت (الإجارة على العمل) وهو أحد أقسام الإجارة، وضابطه:

" العمل هو ما يبذله الأجير من مهارات، أو جهد لإنجاز منفعة معينة مستقبلاً.

وضابطه: كل عمل فيه منفعة، وكان عمله مباحاً فجائز الإجارة فيه.

عقد الإجارة الوارد على العمل شائع بين أرباب الحرف والمهارات، من صانعين، وأطباء، ومهندسين، ومعماريين، وناسخين، وغيرهم مما يحتاج المجتمع إلى خدماتهم..."(١).

هذا العقد يخضع لعقد الإجارة أركاناً وشروطاً، وأوصافاً، صحة، وبطلاناً.

**العقد الثالث: عقد الصيانة (إجارة على عمل):**

وهو خدمة على عمل معين فيه منفعة، موصوف في الذمة، له قيمة مقدرة معينة في العقد، (عوض)(٢).

---

(١) ينظر: أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه المعاملات الحديثة مع مقدمات ممهدات وقرارات، الطبعة الأولى (الدمام: دار ابن الجوزي عام ١٤٢٦هـ)، ص٢٧٧.

(٢) ينظر الدر المختار (٣/٥) بتصرف.

يأتي ضمن العقود المتعددة للمشروع، وذلك بالمحافظة عليه سليماً من حيث الأداء السليم حتى تسليمه، وإعادته لأصحابه، بهذا التحليل يصبح عقد (البناء، والتشغيل، والصيانة) عقداً مستقلاً، قائماً بذاته، انبثق عنه مجال التعاملات في العصر الحديث.

**التخريج الثاني: عقد استصناع تغليباً.**

يخرج عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك (b.o.t) على عقد الاستصناع تغليباً؛ حيث هو أساس العقد، ومعظمه لا وجود للمشروع دونه، وما عداه مما يأتي بعده من العقود مبني عليه.

يخرج هذا العقد شرعاً بأوصافه السابقة في مرحلته الأولى (البناء) على عقد (الاستصناع) كما يتضح من التحليل التالي:

عقد (البناء) وهو الجزء الأول في العنوان، وفي أوليات العقد مبناه جملة وتفصيلاً إيجاد لمشروع إنشائي كامل بين طرفين لهما أهليتهما الشرعية، موضوع العقد هيكل المشروع: مواده معلومة، ومواصفاته محدودة، بدقة وعناية، بما في ذلك الخبرات الفنية المطلوبة، ومدة الإنجاز، بناءً، وتشييداً، وتقدير قيمته إنشاءً، ينطبق حقيقة على عقد الاستصناع حيث عُرف الاستصناع بأنه:

**أولاً لغة:** الاستصناع استفعال من صنع، فالألف والسين للطلب، يقال: استغفار لطلب المغفرة، والصنع: "(الصنع): بالضم مصدر قولك صنع إليه معروفاً وصنع به صنيعاً قبيحاً أي: فعل[(١)]، والصناعة –بكسر الصاد: حرفة الصانع، وأصطنعه: أتخذه، قال تعالى: ﴿ **وَٱصۡطَنَعۡتُكَ**

(١) ينظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، صفحة: ٣٧١.

﴿لِنَفْسِي﴾[1]، يقول ابن منظور: "ويقال اصطنع فلان خاتما إذا سأل رجلا أن يصنع له خاتما[2] واستصنع الشيء: دعا إلى صنعه، فالاستصناع لغة: هو طلب الفعل"[3].

**ثانياً: تعريف الاستصناع في الاصطلاح.**

اختلفت عبارات العلماء في تعريف الاستصناع، ويرجع ذلك إلى اختلافهم في حقيقة الاستصناع وتكييفه حيث أدخله الجمهور ضمن السلم، أما الأحناف فعدوه عقداً مستقلاً، لكنهم اختلفوا في تعريفه، ومرجع ذلك الاختلاف إلى إدخال بعض القيود أو إخراجها، ومن تلك التعريفات:

- تعريف الكاساني: "هو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل"[4].

وهنا قد بيّن كونه عقداً، لكن لم يذكر اشتراط تحديد الثمن، فلم يكن جامعاً.

- تعريف ابن الهمام: "الاستصناع طلب الصنعة وهو أن يقول لصانع خف أو مكعب أو أواني الصفر أصنع لي خفا طوله كذا وسعته كذا أو دستا أي برمة تسع كذا وزنها كذا على هيئة كذا بكذا ويعطى الثمن المسمى أو لا يعطي شيئا فيعقد الآخر معه"[5].

---

(١) سورة طه، آية: ٤١.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٨، صفحة: ٢٠٩.

(٣) ينظر: لسان العرب: ج٨، صفحة ٢٠٩، مختار الصحاح صفحة ٣٧١، القاموس المحيط، ج١، صفحة ٩٥٤.

(٤) ينظر: علاء الدين، الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، صفحة ٢.

(٥) ينظر: كمال الدين ابن الهمام السيواسي، شرح فتح القدير، ج٧، صفحة ١١٤.

وهو تعريف بالرسم لا الحد، حيث عرف الاستصناع بذكر بعض صوره.

- تعريف السمرقندي: "هو عقد على مبيع في الذمة وشرط عمله على الصانع"(١).

وهو تعريف مختصر جيد، لكن يلاحظ عليه عدم ذكر الثمن واشتراطه.

- تعريف مجلة الأحكام العدلية: "مقاولة مع أهل الصنعة على أن يعمل شيئاً"(٢).

وقد صدر قرار ٦٥(٣/٧) بشأن عقد الاستصناع من مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ٧-١٢ ذي القعدة الموافق ٩-١٤ آيار (مايو) ١٩٩٢م.

بعد إطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع عقد الاستصناع، وبعد استماعه للمناقشات التي دارت حوله، ومراعاة لمقاصد الشريعة في مصالح العباد، والقواعد الفقهية في العقود والتصرفات، ونظراً لأن عقد الاستصناع له دور كبير في تنشيط الصناعة، وفي فتح مجالات واسعة للتمويل، والنهوض بالاقتصاد الإسلامي قرر ما يلي:

**أولاً**: إن عقد الاستصناع، وهو عقد وارد على العمل والعين في الذمة ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط.

**ثانياً**: يشترط في عقد الاستصناع ما يلي:

---

(١) ينظر: علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقاء، ج٢، صفحة ٣٢٦.

(٢) ينظر: محمد الزحيلي، قضاء المظالم في الفقه الإسلامي، ج٧ صفحة ٥٣.

أ- بيان جنس المستصنع، ونوعه، وقدره، وأوصافه المطلوبة.

ب- أن يحدد فيه الأجل.

**ثالثاً:** يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله، أو تقسيطه إلى أقساط معلومة لآجال محددة.

**رابعاً:** يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان ما لم تكن هناك ظروف طارئة، والله أعلم"[١].

**الجزء الثاني (عقد التشغيل)**[٢]: جزء مكمل للمشروع، يشخص بأنه (عقد إجارة على عمل)، حسب التفصيل الآتي:

**عقد التشغيل:**

هو المرحلة الثانية بعد تمام المشروع فالعقد في هذه المرحلة يدخل تحت باب الإجارة، ذلك أن العقد ينص على أجره تشغيلاً، والفترة المقدرة لتشغيله، تحصيلاً لرأس المال، وتقدير الأرباح والاستثمار.

**الجزء الثالث (عقد الإعادة) :**

إذا تمت فترة التشغيل حسب العقد، يستعيد أصحاب المشروع الأصليين كامل المشروع في حالة سليمة جيدة، دون جهالة في بند من البنود بالتقصير، أو التفريط، كما هي العادة الجارية في مثل هذه العقود

(١) مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي- جدة، قرارات وتوصيات للدورات ١-١٠، القرارات ١-٩٧ الطبعة الثانية، تنسيق وتعليق عبد الستار أبو غدة (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، عام ١٤١٨/١٩٩٨)، ص١٤٤.

(٢) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك بحث على العنوان التالي: http://www.almoslim.net

للمشاريع الضخمة التي تبرمها الحكومات مع الشركات الكبيرة المتخصصة في العصر الحاضر.

**التخريج الثالث: القياس على إعمار الوقف الخراب.**

يخرج هذا العقد على بعض مسائل الأوقاف إذا خربت وتعطلت منافعها، ولا يجد القائمون عليها من التمويل ما يحقق الاستفادة منها، ومضت على ذلك السنون الطويلة وليس للوقف موارد لعمارته، وإحيائه، فمن ثم فكر الفقهاء القائلون بجواز استبدال الوقف في إيجار حل للإفادة من الوقف بإعماره بأسلوب من أساليب عدة، كان من بينها عقد (البناء، والإشغال) وإن لم يكن معروفاً بهذا العنوان، وذلك بعد استيفاء المتعاقد تكاليف الإعمار بسكنه، واستثماره مدة معلومة، ثم إعادة عين الوقف لأصحابه ليؤدي الوظيفة التي حبس من أجلها، وهو المستفاد من الفقه الحنفي.

**القياس على بعض حالات الوقف:**

قال العلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين: (مطلب في الوقف إذا خرب ولم يمكن عمارته): "قال في الدر المنتقى إن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتاً، أو بيتين، وأنفق عليه، وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة، ويؤجر سنة أخرى، ويرم من أجرته، وقال الناطفي: القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته[١].

---

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الطبعة الثانية، (مصر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ج٣، ص٣٨٢.

**التخريج الرابع: (عقد كراء).**

في نصوص المذهب المالكي نجد أمثلة عديدة يصنف هذا العقد تحت عقد (كراء الدور)[١]، وهذا كما في:

"مسألة ابن القاسم، قال ابن القاسم في رجل أعطني عرصتك هذه أبنيها بعشرة دنانير، أو بما دخل فيها، على أن أسكنها في كل سنة بدينار حتى أوفي ما غرمت فيها وأصلحت؟

قال: إن سمى عدة ما بينهما به، وما يكون عليه في كل سنة فذلك جائز، وإن لم يسم فلا خير فيه.

قال محمد بن رشد: هذا مثل ما في رسم البز من سماع ابن القاسم من كتاب كراء الدور، وهو كما قال؛ لأنه إن سمى عدة ما يبنيها به، ولم يسم ما يكون عليه في كل سنة كان كراءً مجهولاً، وإن سمى ما يكون عليه في كل سنة، ولم يسم ما يبنيها به كان الكراء معلوماً، وأمده مجهولاً، وإذا سمى الوجهان كان كراء معلوماً إلى أجل معلوم فجاز.

وإنما جاز وإن لم يبين هيئة بناء العرصة والأغراض في ذلك مختلفة من أجل أن المكتري كالوكيل له على ذلك، فإذا بنى العرصة على الهيئة التي تشبه أن تبنى عليها لزمه، كمن وكل رجلاً أن يشتري له

---

(١) يعرف المالكية الكراء بأنه "بيع منفعة ما لا يمكن نقله" مثل الدور والأرضين مما لا ينقل، ويفرقون بينه وبين الإجارة، وهي: "بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة، ولا حيوان ولا يعقل، بعوض غير ناشيء عنها، بعضه يتبعض بتبعيضها"، أنظر: أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، الطبعة الأولى تحقيق محمد أبو الأجفان، والطاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام ١٩٩٣)، ج٢، ص٥١٦، ٥٢٤.

ثوباً، أو جارية فاشترى له ما يشبه أن يشرى له من ذلك لزمه، ولو وصف البنيان، وعدد ما يسكنها من السنين لجاز"[١]. "وسئل مالك عن رجل تكارى عرصة خربة على أن ينفق عليها، ويكون كراؤها كذا وكذا، قال مالك: أرى أن يسمى ما ينفق فيها ويقاصه بذلك في كراء ما تكارى به من السنين، فقيل له: أفيجعل كراءها دراهم؟

قال: بل أجزاء يجعل نفقته عشرة دنانير، وكراءها إياها عشرين سنة، في كل سنة نصف دينار، أو أقل من ذلك، أو أكثر من السنين والأجزاء، فعلى هذا يتكارى المتكارون، ويكري صاحب الدار.

قال محمد بن رشد: هذه مسألة صحيحة بينة في المعنى؛ لأن مالها إن أكراه العرصة عشر سنين، سنة بعشرة دنانير على أن يبني العرصة لربها، إذا شرط أن يقاصه بالنفقة في الكراء لم يجز؛ لأنه إذا لم يكن الكراء بالنقد لم يوجب الحكم المقاصة به، ووجب أن يتبعه بنفقته سلفاً حالاً عليه، ويؤدي إليه الكراء بقدر ما سكن شيئاً بعد شيء على ما يوجبه الحكم في ذلك. ووجب أن يتبعه بنفقته سلفاً حالاً عليه، ويؤدي إليه الكراء بقدر ما سكن شيئاً بعد شيء على ما يوجبه الحكم في ذلك. قال ابن المواز: وهذا إذا كان البناء لرب العرصة، ويسمى ما بنى به، وكان ذلك من الكراء لا يزيد عليه، وشرط ابن المواز أن يكون ذلك الكراء لا يزيد عليه، صحيح مثل ما في المدونة؛ لأنه إن شرط أن ينفق في

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليق في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال، محمد الحجي (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤/١٩٨٤)، ج٨، ص٤٦١.

العرصة أكثر من كرائها كان الزائد على الكراء سلفاً منه لرب العرصة؛ فدخله كراء وسلف.

قال ابن المواز: وأما إن كان البناء للمكتري فلا يحتاج إلى تسمية ما يبني، ولا ما ينفق، ولا أحب شرطه في أصل الكراء إلا أنه إن بنى فمتى ما خرج فلرب العرصة أن يعطيه قيمته مقلوعاً، أو يأمره بقلعه.

وقول ابن المواز: إن البناء إذا كان للمكتري فلا أحب اشتراطه في أصل الكراء صحيح بيّن؛ لأنه إذا اشترط ذلك عليه فقد وقع الكراء على أن يأخذ المكري من المكتري بنيانه بقيمته مقلوعاً عند انقضاء أمد الكراء، وذلك غرر لا يجوز، وإنما لم يرَ في الرواية أن يجعل كراءها دراهم إذا كان ينفق فيها دنانير، ويفاصله بها في الكراء؛ لأنه يدخله عدم المناجزة في الصرف؛ إذ لا يحل الكراء عليه إلا بالسكنى شيئاً بعد شيء، ولو قال: أكتري منك العرصة لعشرين سنة بعشرة دنانير، نصف مثقال لكل سنة على أن أنفق فيها مائة درهم من مالي تكون مقاصة بالكراء، أو قال أكتري منك العرصة بمائة درهم من مالي تكون مقاصة الكراء، أو قال أكتري منك العرصة بمائة درهم لعشرين سنة على أن أنفق فيها عشرة دنانير تكون مقاصة بالكراء لجاز ذلك، وإن سمج القول؛ لأن الأمر يؤول فيه إلى صحة الفعل، وهو كراء العرصة عشرين عاماً بالعدد الذي سمى أنه ينفق فيها، وبالله التوفيق"(١).

التشغيل في عقد (البناء والتشغيل والتحويل) وأخذ الأجرة من المستخدمين المنتفعين بالمشروع بمثابة السكن في العرصة مقابل بنائها

(١) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج٩، ص١٧.

والانتفاع بها، وهو يمثل قيمة البناء، واسترداد رأس مال المشروع والأرباح المتوقعة منه بمثابة انتفاع ساكن العرصة، مقابل بنائها.

## المطلب الثالث : التكييف القانوني

### أولاً: التكييف القانوني.

نتطرق في بحثنا هذا إلى التكييف القانوني لهذه العقود في القوانين الوضعية[١]:

يُعّرَّف عقد الــB.O.T بأنه طريقة تمويل مشروع تعطي الإدارة بموجبه امتياز لفترة زمنية محددة لشركة خاصة تضم مجموعة مقاولين أو موظفين من أجل إنجاز وتطوير واستثمار مشروع عام من البنية التحتية، حيث تتولى هذه الشركة على نفقتها بناء وإنجاز الأشغال واستثمار المشروع طوال فترة العقد، فتسترجع بطريق الاستثمار كلفة المشروع والأرباح المرتقبة من العملية ثم تعيد المشروع إلى الإدارة المتعاقدة في نهاية العقد، وعقد الــB.O.T نمط من أنماط التعاقد الحديثة وقد عَرَّفَهُ الفقيه (أندريه دي لوبادير) بأنه: "شكل من أشكال تنفيذ الأشغال العامة، تقوم بموجبه الإدارة بإلقاء عبء التنفيذ على شخص ما (فرد أو شركة)، ليس مقابل سعر يحدد في العقد وإنما لقاء استخدام المنشأ العام والانتفاع به".

ويختلف هذا العقد عن نظام عقد B.O.O الذي يعني تملُّك القطاع الخاص للمشروع الحكومي تملكاً كاملاً مقابل دفع قيمته فهو يعني الخصخصة الكاملة والغاية من الاعتما على نظام عقد الــB.O.T هي

(١) ينظر: (أوجه التجديد في العقد الإداري) دراسة- نظرية تطبيقية مقارنة، رفيق خضر ريحان- رسالة دكتوراه- الجامعة اللبنانية- بيروت، ٢٠٠٠، ص١٢٥.

الاستفادة من الموارد المالية والتقنية العلمية للقطاع الخاص بغرض إنشاء البنى التحتية دون الحاجة إلى تحميل موازنة الدولة الأعباء المالية أو اللجوء إلى الدين العام كما يساعد هذا النظام من العقود على اجتذاب رؤوس الأموال الخارجية للإفادة من فرص استثمارية مما يساعد على الوصول إلى تكنولوجيا وتقنيات ومهارات غير متوفرة محلياً وبذلك تتحقق الفائدة للدولة.

**من أهم خصائص عقد الــB.O.T**

أنه يتصف بالخصائص والمميزات التالية:

**أولاً:** تمكن هذه العقود الدولة من إنشاء مشروع حيوي دون إجراء عملية اقتراض أو ديون، ذلك لأن التمويل المباشر من الميزانية العامة لن يكون لازماً حيث أن مصادر القطاع الخاص سوف تُسَخَّرُ لتطوير وإنشاء البنية الأساسية.

**ثانياً:** تستفيد الحكومة عن طريق عقود الــB.O.T من خبرات القطاع الخاص في إدارة وتشغيل هذه المشاريع، حيث تَبَيَّنَ أن القطاع الخاص أكثر حرصاً وفكاءةً في إدارة المشاريع الكبرى وأن سرعة التنفيذ والاقتصاد في التكلفة أمور يحرص عليها أكثر من غيره.

**ثالثاً:** في عقود الــB.O.T يضطر المستثمر لإنجاز المشروع بدقة وبأقصى سرعة ممكنة لكي يتسنى له استرداد التكاليف وتحقيق الأرباح المرجوة.

**رابعاً:** إن أموال القطاع الخاص المستخدمة في مشاريع الــB.O.T لا تدخل في أرقام الموازنة العامة للدولة (حسب النفقات) وبالتالي فإنها تخفف من مقدار عجزها وهي تشكل مصادر إضافية

مساعدة لتمويل وتطوير مشاريع أساسية، ضمن سياسة الدولة الإنمائية بمشاركة القطاع الخاص.

**خامساً:** إن تنفيذ المشاريع وفقاً لنظام الـــB.O.T يشكل حافزاً قوياً لجذب الاستثمارات الخاصة لمشاركة الدولة في تلك المشاريع.

**سادساً:** إن الاعتماد على نظام الـــB.O.T ينعكس إيجابياً على الوضع الاقتصادي للبلد المضيف، ويساهم في تطوير عمل المؤسسات وتشجيع الاستثمارات وتوسيع أسواق المال والتسليفات النقدية لتمويل أكبر عدد ممكن من المشاريع.

**سابعاً:** إن طريقة عقود الـــB.O.T يساهم في تطوير إمكانيات البلد الاقتصادية وتدريب العمال المحليين على أحدث التقنيات المستخدمة ويساهم في إدخال التكنولوجيا الحديثة في شتى الميادين وفي تطوير أسواق رأس المال الوطنية ويساهم في الحد من وقوع الهدر بأوجهه المختلفة.

- وبعد عرضنا لطبيعة عقد الـــB.O.T وميزاته فإن سورية بدأت في اعتماده كوسيلة قانونية متميزة لتحقيق قفزة نوعية أساسية في مجال إنجاز المشاريع الضخمة بعد أن أخذت بعين الاعتبار واقع الدولة السياسي والاقتصادي وضرورة إحداث تقدم استراتيجي على مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والمالية والعلمية بشكل يواكب التطورات العلمية.

وإن هناك عدة عقود أُبْرِمَتْ وفق نظام الـــB.O.T لمشاريع خدمية وسياحية ضخمة في سوريا.

### ثانياً: الطبيعة القانونية لعقد الـــB.O.T

من خلال ما تم استعراضه تبين أن هذه العقود ذات طبيعة إدارية وفي حالة كون المستثمر أجنبي تكون ذات طبيعة إدارية دولية فهو إداري دولي.

### أولاً: الطبيعة الإدارية لعقد الـــB.O.T.

دار خلاف فقهي واسع بخصوص الطبيعة القانونية لعقد الـــB.O.T إذ رأى بعض الفقهاء أن عقد الـــB.O.T هو عقد التزام مرفق عام وبالتالي تحكمه المبادئ العامة للعقود الإدارية، بينما يرى بعض آخر أنه عقد دولي والواقع أن اعتبار الـــB.O.T عقد امتياز مرفق عام كلما توافرت فيه العناصر الثلاثة التالية:

١-أن يكون أحد طرفي العقد شخصاً عاماً.

٢-اشتمال العقد على تنفيذ منشأت عامة تكون لازمة لتسيير وتشغيل المرفق العام.

٣-لا يقبض المتعاقد ثمن المنشأت التي نفذها إنما يدير المرفق العام خلال المدة المتفق عليها، يقبض خلالها العائد من المستفيد من المرفق العام.

وقد اعتبر الاجتهاد القضائي اللبناني حديثاً بأن عقد الـــB.O.T هو عقد امتياز لاستثمار مرفق عام وطني لمدة محددة منح وفق أحكام المادة/٨٩/ من الدستور (الامتيازات) وإن تسميته الأنجلو سكسونية B.O.T لا تؤثر في وصفه القانوني بأنه عقد امتياز لأن هذه العناصر التي يتضمنها البناء والاستثمار ونقل الملكية إلى الدولة عند نهاية العقد هي العناصر ذاتها التي يتضمنها عقد الامتياز، إضافة إلى أن اجتهاد

القضاء الإداري في كل من فرنسا ولبنان هو أن المساهمة في تنفيذ المرفق العام ذاته هي معيار كافٍ بحد ذاته لاعتبار العقد إدارياً ويدخل في اختصاص القضاء الإداري.

إن معيار العقد الإداري في مصر وفرنسا يقوم على أساس شرط مفترض، ومحورين أساسيين يكفي وجود أحدهما في فرنسا ويتعين وجود الاثنين معاً في مصر.

أما الشرط المفترض هو أن يكون أطراف العقد أو أحدهما شخصاً من أشخاص القانون العام وأشخاص القانون العام المعروفة هي الدولة، المحافظات، المدن، القرى، الأحياء، المؤسسات والهيئات العامة، الأشخاص الاعتبارية العامة الإقليمية.

- وفي سورية ينبع الوصف القانوني للعقد الإداري في المادة/١٠/ من قانون مجلس الدولة ونصُّها: (يفضل مجلس الدولة بهيئة قضاء إداري دون غيره في المنازعات الخاصة بعقود الالتزام والأشغال العامة والتوريدات... أو بأي عقد إداري آخر).

وطالما أن عقد الــB.O.T من قبيل عائلة عقود الالتزام كما ذكرنا سابقاً فإنه يقع ضمن نطاق اختصاص القضاء الإداري السوري عملاً بنص المادة(١٠) المنوه عنها ولاسيما أنه من العقود الإدراية بطبيعتها لأنه يتضمن تنفيذ المرفق العام ذاته.

**ثانياً: الطبيعة الدولية لعقد الــB.O.T.**

الواقع أن عقد الــB.O.T يُبْرَمْ بين الدولة أو أحد أشخاص القانون العام من جهة وشخص من أشخاص القانون الخاص الوطنية أو

الأجنبية من جهة أخرى وفي الحالة الأخيرة يكون العقد متمتعاً بالصفة الدولية.

وتحديد الصفة الدولية للعقد يقوم على معيارين أولهما قانوني، وثانيهما اقتصادي ومن الممكن الاعتماد على أحدهما أو عليهما معاً لتحديد دولية عقود الـــB.O.T، فالمعيار القانوني يقوم على ارتباط النظام القانوني لهذه العقود بأكثر من دولة والعناصر التي يعول عليها في تحديد هذه الصفة هي:

١-جنسية الأطراف.

٢-مكان إقامتهم.

٣-العملة المستخدمة في الوفاء.

ويذهب الرأي الراجح في الفقه إلى أن الصفة الدولية تتحد بناءً على مجموع الظروف والعناصر الإيجابية الملابسة لها وليس بناءً على واحد منها فقط.

أما بالنسبة للمعيار الاقتصادي، فيعتبر العقد دولياً إذا كان يتضمن انتقال لرؤوس الأموال والسلع والخدمات من دولة لأخرى.

ومما هو جدير بالذكر أن الأخذ بهذا المعيار من شأنه أن يؤدي إلى التوسيع من نطاق دولية العقود.

# الخاتمة

توصل الباحث من خلال الدراسة الموضوعية لعقد ( البناء ، والتشغيل ، وإعادة الملك ) .b.o.t إلى النتائج الآتية :

١. عقد يتكفل المتعاقد بإقامة مشروع والإنفاق عليه وتشغيله وصيانته لمدة محددة يسترد خلالها مصاريفه ، وأرباحه ، ثم تسليمه لأصحابه دون عوض .

٢. عقد البناء البناء والتشغيل ، وإعادة الملك ، ويرمز إليه (b.o.t) .

٣. عقد جديد ، مستحدث من نتاج الحياة المعاصرة يسهم في تطوير مرافق المجتمع المدني .

٤. موضوع هذا العقد غالبا يكون غالبا من مشاريع البنية التحتية كشبكات المياه والصرف الصحي ، ومشاريع الهاتف الأرضي ، والكهرباء ، وغيرها ، كبناء المطارات ، والخطوط السريعة ، والمستشفيات ، يقوم بإقامتها القطاع الخاص ، والمؤسسات الكبيرة .

٥. أصبح هذا النمط من العقود معتادا في الدول منذ فتح قناة السويس عام ١٩٥٠ .

٦. يتميز هذا العقد بأنه يوفر مرافق مدنية للبلاد من دون إثقال ميزانية الدولة ماليا ، كما أنه من إحدى السبل الناجحة لتدريب العمالة الوطنية ، ونقل التكنولوجيا .

٧. لابد لنجاح مثل هذا العقد من تحديد المسؤوليات بشفافية تامة دون مجاملة في كافة المجالات .

٨. يعد مصدرا استثماريا مهما يسهم في رفاهية الأمة.

٩. يحقق مصدرا لتسديد القروض من دون أية أعباء مالية على الدولة .

١٠. أثبتت الدراسة في القسم الشرعي ما يأتي :

أ- عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك عقد مركب من أربعة عقود رئيسة ، وهو بتركيبته الدراسية التعاقدية عقد جديد أصالة يتضمن عدة عقود من الباطن . هذا هو الأصل ، والراجح حسبما توصلت إليه الدراسة ، وهو بهذا المفهوم يسهم في إثراء الفقه الإسلامي

ب- يتضمن عقد المقاولة الذي اقره المجمع الدولي بجدة ، وبين حقيقته ، وتكيفه ، وصوره بالقرار رقم ١٢٩ (٣ / ٤) في الدورة الرابعة عشرة بدولة قطر ، مضافا إليه عقد الإجارة على عمل في عقدي التشغيل والصيانة .

١١. يعد هذا العقد الكثير من المقاصد الشرعية ومقاصد المكلفين المبنية على المصالح المعتبرة شرعا ، منها : توفير المرافق المدنية للبلاد مما يسهم في راحة المجتمع ورفاهيته ، تنمية المال واستثماره بطرق شرعية ، جلب خبرات ، وصناعات مالية ، وحرفية جديدة ، وقضاء على البطالة في المجتمع ورفاهيته ، وقطع أسباب النزاع والخصومة .

١٢. العلاج المشروع لتفادي محظور الربا في هذا العقد هو مشاركة البيوت والمؤسسات المالية الكبيرة ، ولا شك أن هذا أكثر ربحية ، وأحسن عملا .

١٣. أوجد الشارع الحكيم أساليب فقهية توقيفية لمنع بطلان العقد إذا حدث خلل شرعي ببعض أطرافه بحيث لا ينتقض جميعه ، وذلك بتطبيق قاعدة (تفريق الصفقة) .

١٤. قد يتعرض المشروع لحدث طارئ لم يكن في الحسبان من غلاء ، أو كارثة من الكوارث ، سبيل الخلاص من ذلك اللجوء إلى النظرية الفقهية : (الظروف الطارئة) لإنصاف كافة الأطراف .

والله المستعان ، وهو نعم المولى ونعم النصير ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

# المصادر والمراجع

## القران الكريم


١. ( أوجه التجديد في العقد الإداري ) دراسة – نظرية تطبيقية مقارنة ، رفيق خضر ريحان – رسالة دكتوراه – الجامعة اللبنانية – بيروت2000 .

٢. ابن القيم ،إعلام الموقعين عن رب العالمين محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الناشر: دار الجيل – بيروت، ١٩٧٣، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد.

٣. ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطبعة الأولى تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، عام ١٣٧٤/١٩٥٥).

٤. ابن رشد، أبو الوليد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليق في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال، محمد الحجي(بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤/١٩٨٤) .

٥. أبو الوليد ابن رشد القرطبي البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة ،وضمنه : المستخرجة من الأسمعة المحقق : محمد حجي: دار الغرب الإسلامي الطبعة : الثانية سنة الطبع : ١٤٠٨ – ١٩٨٨

٦. أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه المعاملات الحديثة مع مقدمات ممهدات وقرارات،الطبعة الأولى (الدمام: دار ابن الجوزي، عام ١٤٢٦هـ) .

٧. أبوسليمان، غبد الوهاب إبراهيم، الإبدال والاستبدال، بحث مقدم للجنة العلمية لمنتدى قضايا الوقف الفقهية، عام ٢٠٠٧م.

٨. إلياس ناصيف – عقد - B.O.T المؤسسة الحديثة للكتاب – طرابلس – ٢٠٠٦

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف المؤلف: علي بن سليمان المرداوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى٨٨٥هـ) دار إحياء التراث العربي، ط٢ دت

١٠. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء : قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (المتوفى : ٩٧٨هـ) المحقق : يحيى مراد الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة : ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الطبعة الأولى، تحقيق ماجد الحموي(بيروت: دار ابن حزم، عام ١٤١٦/ ١٩٩٥).

١٢. البشبيشي، أمل نجاح. نظام البناء والتشغيل والتحويل b.o.t. الكويت : المعهد العربي للتخطيط ، سلسلة دورية تعني بقضايا التنمية في الأقطار العربية ، العدد الثاني والثلاثون /أغسطس /آب ٢٠٠٤.

١٣. تحفة الفقهاء ، السمرقندي،علاء الدين بن محمد الناشر :دار الكتب العلمية سنة النشر: ١٩٩٣.

١٤. تطبيق عقد البناء والتشغيل والإعادة" B.O.T " في تعمير المرافق العامة و الأوقاف ، بحث إعداد الشيخ خالد بن سعود بن عبد الله الرشود القاضي بديوان المظالم بجدة الدورة التاسعة عشرة إمارة الشارقة دولة الإمارات العربية المتحدة .

١٥. تقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم ١٩٩٤، ص١١٤ – ١١٥

١٦. حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار ، محمد أمين بن عمر بن عابدين دار الفكر لبنان ٢٠٠٠م .

١٧. دراسات الجدوى التجارية والاقتصادية والاجتماعية مع مشاريع BOT لعبد القادر محمد عبد القادر عطية ، الدار الجامعية، الطبعة الثانية، الإسكندرية ٢٠٠٠-٢٠٠١م.

١٨. الشرح الكبير للدر دير ،الامام الجليل ابي الضياء سيدي خليل ،المطبعة الازهرية بمصر سنة ١٣٤٥ هـ .

١٩. شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي المؤلف: محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري كمال الدين ابن الهمام – أحمد بن قودر قاضي زاده المحقق: عبد الرزاق غالب المهدي دار الكتب العلمية سنة النشر: ١٤٢٤ – ٢٠٠٣

٢٠. الصحاح للجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى:٣٩٣هـ) بيروت ١٣٦٠هـ .

٢١. ضوابط العقد في العقد الإسلامي- د. عدنان خالد التركماني، السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام – عبد الحميد البعلي المدخل لفقه البنوك الإسلامية. مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٣م.

٢٢. عبد الوهاب ابراهيم ابو سليمان ، عقد البناء والتشغيل واعادة الملك بحث على العنوان التالي : http: www.almoslim .net

٢٣. غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى تأليف: الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي (ت:١٠٣٣هـ) .

٢٤. فتح القدير كمال الدين المعروف ، بابن الهمام الحنفي المتوفي سنة ٨٦١ه .

٢٥. القاموس المحيط– لمجد الدين الفيروز آبادي ، دار المأمون الطبعة الرابعة سنة ١٣٥٧هـ .

٢٦. القانون المـــدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م المعدّل .

٢٧. قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: ١٢

٢٨. قرارات وتوصيات الدورة الرابعة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي، الدوحة (دولة قطر) ٨ــ١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هــ ١١ــ١٦ يناير ٢٠٠٣.

٢٩. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، الطبعة الثانية (دمشق: دار القلم، وجدة: مجمع الفقه الإسلامي، عام ١٤٠٩هــ/١٩٨٨م

٣٠. القواعد لابن رجب، عبد الرحمن بن احمد (ابن رجب الحنبلي)، دار الكتب العلمية دت ، دط .

٣١. القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبى {الفقيه المالكى} توفي شهيدا في واقعة طريف سنة ٧٤١ وكان مولده سنة ٦٩٣ المطبعة الامنية بالرباط ١٩٥٨م.

٣٢. الكوزة يانكي، ملا صالح، تحفة الطالبين في قسم المعاملات من فقه الشافعي، ط.د. إعداد عبد الحكيم عثمان صالح، (الموصل: مكتبة بسام، عام ١٩٨٥).

٣٣. لسان العرب ،للعلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري ، بيروت ١٩٥٦م .

٣٤. مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي ــ جدة، قرارات وتوصيات للدورات ١ــ ١٠، القرارات ١ــ ٩٧ الطبعة الثانية، تنسيق وتعليق عبد الستار أبو غدة (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، عام ١٤١٨/١٩٩٨)

٣٥. محمد الزحيلي . قضاء المظالم في الفقه الإسلامي ، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع السلسلة: دراسات إسلامية ١٩٩٨م.
٣٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي – للعلامة احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفي سنة ٧٧٠ ه ، المطبعة الأميرية القاهرة ، الطبعة السابعة سنة ١٩٢٨م .
٣٧. معالم الطريق في عمل الروح الإسلامي، الدكتور عبد الله مصطفى ، ط١ بدون مطبعة ١٤١٤هـ .
٣٨. مغني المحتاج ، الى معاني الفاظ المنهاج ،شرح الشيخ محمد بن احمد الشربيني الخطيب المتوفي سنة ٩٧٧ ه .
٣٩. الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عام ١٤٠٨/١٩٨٨).
٤٠. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة: الثانية – ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢م.
٤١. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ،روضة الطالبين نقلا عن: الموسوعة العربية العالمية http://www.mawsoah.net
٤٢. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة للرصاع)_محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي (المتوفى: ٨٩٤هـ)_المكتبة العلمية مصر_ط١، ١٣٥٠هـ.
٤٣. الوسيط في شرح القانون المدني ، نظرية الالتزام ،عبد الرزاق السنهوري ،دار النهضة العربية القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٤ .

# حكم إرضاع الكبير في الشريعة الإسلامية

الدكتور
رياض مشعل عبد

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد :

هنالك بعض المسائل الفقهية الخلافية فيها إشكال وتحتاج إلى مزيد من البحث والبيان والإيضاح لرفع ذلك الإشكال ، لأن بعض هذه المسائل الخلافية والأقوال الشاذة تحدث فتنة بين عامة الناس ، لأنها غريبة عليهم ولا يستطيعون أن يفهموا المراد منها ، فتصدهم عن دينهم وتصرفهم عما ينفعهم . ومسألة إرضاع الكبير خير مثال على ما أقول ، فقد تابعت منذ مدة الكلام المثار حول حديث إرضاع الكبير في بعض القنوات الفضائية وتعجبت وقتها من جرأة المكذبين والطاعنين والمستهزئين ومن تهاون بعض المتصدين لدفع الشبهات عن الحديث ، ولما كان نفر ممن ينسب نفسه للعلم – يفسر الحديث على وجه مغلوط ، ما يعزز جرأة هؤلاء الطاعنين ويفتح الباب على مصراعيه للإفساد في الدين ، لذلك رأيت من واجبي مسلماً أن أجمع في هذا البحث ما انتشر من مسألة إرضاع الكبير لكي أدفع عن الحديث طعن المكذبين ، وتحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين . وقد اطلنا النفس في مسألة إرضاع الكبير لأهميتها ولخطورتها فما كان فيها من صواب فمن الله وحده وما كان فيها من خطأ ونقصان فبتقصيري وقلة علمي وأستغفر الله . وقد قسمت بحثي هذا على : مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة .

أما المقدمة : فهي توطئة للبحث وسبب أختياري إياه .

وأما المبحث الأول : فأوضحت فيه مفهوم الرضاع في اللغة والإصطلاح

وأما المبحث الثاني : فأوضحت فيه حكم إرضاع الكبير .

وأما المبحث الثالث : فأوضحت فيه حقيقة الخلاف بين السيدة عائشة وأمهات المؤمنين (رضي الله عنهن) ، وأما المبحث الرابع : فأوضحت فيه صفة إرضاع سالم من سهلة بنت سهيل .

وأما الخاتمة : فبينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث ، ثم جعلت بعدها فهرس المصادر والمراجع .

وبعد هذا :أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذا العمل وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن يجعله في ميزان حسناتي ، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاَّ من أتى الله بقلب سليم .

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

**الباحث**

# المبحث الأول
# مفهوم الرضاع

وفيه مطلبان :

## المطلب الأول : تعريف الرضاع في اللغة

الرضاع في اللغة : { بفتح الراء وكسرها ، يقال رَضاعٌ ورِضاعٌ ورَضاعةٌ ورِضاعةٌ } [(١)] . اسم لمص الثدي أو الضرع وشرب لبنه مطلقاً .

ففي معجم مقاييس اللغة (رَضَعَ : الراء والضاد والعين أصل واحد ، وهو شرب اللبن من الضَّرْعِ أو الثدي ، تقول : رَضِعَ المولود يَرْضَعُ ، ويقال : لئيم راضِعٌ ؛ وكأنه من لؤمه يُرْضِعُ إبله لئلا يُسْمَعُ صوت حلبه .

ويقال امرأة مُرْضِعٌ إذا كان لها ولد تُرْضِعُهُ . فان وصفتها بإرْضَاعِهَا الولد قلت مُرْضِعَةٌ ، قال الله جل ثناؤه ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ ﴾[(٢)] .

والرَّاضِعَتَان : الثَّنِيَّتَانِ اللتان يُشْرَبُ عليهما)[(٣)] .

وفي تهذيب اللغة : (رضُع الرجل يرضُع رضاعة فهو رَضِيع راضع ، أي لئيم ، والجميع الراضعون ، والعرب تقول : لئيم راضع ، ويقال نُعِتَ به لأنه يرضَع ناقته من لؤمه لئلا يُسمَع صوتُ الشَّخب فيطلب لبنه . الراضع والرَّضِع : الخسيس من الأعراب ، الذي إذا نزل

---

(١) تهذيب اللغة: (٣٠٠) وينظر: لسان العرب ،: (١٢٦/٨) .

(٢) سورة الحج: الآية: (٢) .

(٣) معجم مقاييس اللغة: (٤٠٠/٢)، وينظر: لسان العرب: (١٢٧/٨ – ١٢٨) .

به الضيف رضِع شاتَه بفمه لئلاَّ يسمعه الضَّيف ، يُقال منه رَضِيع يرضَع رَضْعاً ، وامرأة مُرضِع معها رَضِيع ، وامرأة مرضِعةٌ : ثَديُها في فَمَّ ولدِها ، والراضعتان من السن : اللتان شرِب عليهما اللبن)[١] .

وفي لسان العرب : (رَضَع الصبي وغيره يَرْضِع مثال ضَرَبَ يَضْرِب ، لغة نجدية .

وَرضِعَ مثال سَمِع يَرْضَع رَضْعاً وَرَضَعاً وَرَضِعاً وَرَضاعاً وَرِضاعاً وَرَضاعةً وَرِضاعة ، فهو راضِعٌ ، والجَمْعُ رُضَّع ، وتقول استرْضَعْتُ المرأة ولدي أي طلبتُ منها أن تُرْضِعه . الرَّضَاعَةُ بالفتح والكسر الإسم من الإرْضاع . وراضَع فلان ابنه أي دفعه إلى الظئر .

والرَّضِيع : المرْضَع . وراضَعه مُراضَعة ورِضاعاً : رَضَعَ مَعَهُ . والرَّضِيعُ : المراضِع ، والجمع رُضَعاء . وامرأة مُرْضِع : ذاتُ رَضِيع أو لبن رَضاع ؛ والجمْعُ مَراضِيع والمرْضِعة التي تُرْضِع ، وإن لم يكن لها ولد أو كان لها ولد . والمرْضِع : التي ليس معها ولد وقد يكون معها ولد . المُرْضِعَةُ التي تُرْضِع وثَدْيُها في فيّ ولدها)[٢] .

ويلاحظ مما تقدم أن اللغويين يرون أن لفظ الرضاع إذا أطلق فأنه يراد به مص اللبن من الثدي وهذا هو الغالب الموافق للغة ، وهو أخص من المعنى الشرعي – كما سيأتي بيانه – لأن اللغوي لا يشمل ما إذا حلب اللبن في إناء وسقي للولد ، وأعم من جهة أنه شامل للرضاع من بهيمة وفوق الحولين .

(١) تهذيب اللغة: (٢٩٩/١ – ٣٠٠)، وينظر: لسان العرب: (١٢٧/٨) .
(٢) لسان العرب ،: (١٢٥/٨ – ١٢٧) .

إلا أنني وجدت في بعض كتب أهل اللغة أنهم يطلقون الرضاع على السقاية – أي شرب اللبن بالقدح بعد حلبه من الثدي .

قال ابن منظور في لسان العرب تحت مادة (موت) : (وقول عمر رضي الله عنه في الحديث : { اللبنُ لا يموت}[1] أراد أن الصبي إذا رَضَع امرأةً ميتة حَرُمَ عليه من ولدها وقرابتها ما يَحْرُم عليه منهم لو كانت حَيَّة ، وقد رَضِعَها ، وقيل معناه : إذا فُصِلَ اللبنُ من الثَدْي وأُسْقِيه الصبيُّ فإنه يحرم به ما يحرم بالرضاع ، ولا يُبْطُل عملُه بمفارقة الثدي ، فإنَّ كلَّ ما انْفَصل من الحَيِّ ميِّتٌ إلاَّ اللبَن والشَّعَر والصُّوف لضرورة الإستعمال)[2]

**المطلب الثاني : تعريف الرضاع في الإصطلاح الشرعي**

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الرضاع ، إلاَّ أنها متقاربة في المعنى وهي كما يأتي :

١-**تعريف الحنفية** : الرضاع:(هو مص الرضيع اللبن من ثدي الآدمية في وقت مخصوص)[3] .

**شرح التعريف :** أي وصول اللبن من ثدي المرأة إلى جوف الصغير من فمه أو أنفه في مدة الرضاع الآتية فشمل ما إذا حلبت لبنها في قارورة فأن الحرمة تثبت بإيجار هذا اللبن صبياً وإن لم يوجد المص

---

(١) مصنف عبد الرزاق: (٥٣٩/٤) .

(٢) لسان العرب: (٩٢/٢)، باب مادة: (موت) .

(٣) تبيين الحقائق: (١٨١/٢)، البحر الرائق: (٢٣٨/٣)، مجمع الأنهر: (٥٥١/١)، شرح فتح القدير: (٤٣٨/٣) .

وإنما ذكره لأنه سبب للوصول فأطلق السَّبَبَ وأراد المُسَبَّبَ فلا فرق بين المصَّ والصَّبَّ والسّعُوطِ والوَجُورِ(١) .

وخرج بالآدمية : الرجل والبهيمة وأطلقها فشمل البكر والثّيَّب والحيَّةّ والميتة(٢) .

٢-**تعريف المالكية** : الرضاع: (هو حصول لبن امرأة وان ميتة أو صغيرة بوجور أو سعوط أو حقنة يكون غذاء)(٣).

وعرفه ابن عرفه بأنه : (وصول لبن آدمي لمحل مظنة غذاء آخر لتحريمهم بالسعوط والحقنة ولا دليل إلاَّ مسمى الرضاع) (٤) .

٣-**تعريف الشافعية** : الرضاع : (هو أسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في معدة طفل أو دماغه) (٥).

٤-**تعريف الحنابلة** : الرضاع : (هو مص لبن ثاب من حمل من ثدي امرأة أو شربه ونحوه ، كالسعوط والوجور)(٦).

(١) السعوط: هو أن يصب اللبن في أنفه من إناء أو غيره .
الوجور: هو أن يصب في حلقه صباً من غير الثدي، المغني: (٣١٣/١١)، الحاوي الكبير للماوردي: (٣٧٢/١١)، البحر الرائق: (٢٤٦/٣)، المبدع: (١٦٨/٨) .

(٢) البحر الرائق: (٢٣٨/٣)، وينظر: مجمع الأنهر: (٥٥١/١) .

(٣) مختصر خليل:(١٦٢)،ومواهب الجليل:(١٧٨/٤)، والشرح الكبير:(٥٠٢/٢-٥٠٣).

(٤) مواهب الجليل: (١٧٨/٤)، شرح مختصر خليل: (١٧٦/٤)، منح الجليل: (٣٧١/٤)، الفواكه الدواني: (٥٤/٢) .

(٥) فتح الوهاب: (١٩٤/٢)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب: (٤١٥/٣)، مغني المحتاج: (٤١٤/٣)، السراج الوهاج: (٤٦٠) .

(٦) المبدع: (١٦٠/٨)، شرح منتهى الإرادات: (٢١٣/٣)، كشاف القناع: (٤٤٢/٥)، مطالب أولي النهي: (٥٩٦/٥) .

وقيل هو : (وصول لبن آدمية إلى جوف صغير الحي)[١] .

والذي يبدو لي مما تقدم أن تفسير الرضاع عند اللغويين والفقهاء يحتمل إلتقام الثدي ومص اللبن منه وهذا هو الغالب ، أو شرب اللبن بالإناء أو القدح بعد حلبه من الثدي .

- والله تعالى أعلم بالصواب وأحكم -

## المبحث الثاني
## حكم إرضاع الكبير

وفيه خمسة مطالب

### المطلب الأول : ذكر أقوال العلماء

اختلف العلماء في حكم إرضاع الكبير هل تثبت به المحرمية أو لا؟ على ثلاثة أقوال:

**القول الأول** : إن إرضاع الكبير لا يوجب التحريم مطلقاً وأنه لا يحرم من الرضاع إلاَّ ما كان في الصغر[٢] .

---

(١) المبدع : (٨/١٦٠) .

(٢) واختلفوا في تحديد مدة الصغر التي يقتضي الرضاع فيها التحريم على ثلاثة أقوال: القول الأول: أن مدة الرضاع المحرم ما كان في الحولين ولا يحرم بعدهما وهذا هو قول جمهور العلماء. روي ذلك عن: عمر، وعلي، وابن عمر، وابن مسعود، وجابر، وابن عباس، وأبي هريرة، وأزواج النبي ﷺ سوى عائشة: (رضي الله عنهم أجمعين)، والفقهاء السبعة من أهل المدينة والشعبي، وابن شبرمة، والثوري، والحسن بن صالح، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي ثور، وأبن المنذر . وهو رواية عن: عطاء، والأوزاعي . وبذلك قال مالك في رواية، والشافعي، وأحمد، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والعترة .والرواية الثانية عن مالك: أن زيادة الأيام اليسيرة كشهر وشهرين في حكم الحولين . القول الثاني: أن مدة الرضاع المحرم ثلاثون شهراً،=

وهذا هو قول: جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

روي ذلك عن عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وجابر بن عبد الله ، وسائر أمهات المؤمنين غير عائشة – رضي الله عنهم أجمعين – والفقهاء السبعة من أهل المدينة ، والحسن ، والزهري ، وقتادة ، وعكرمة ، والأوزاعي ، والشعبي ، وابن شبرمة ، وابن أبي ليلى ، والحسن بن صالح ، وابن أبي ذئب ، والثوري ، وإسحاق ، وأبي ثور ، وأبي عبيد ، والطبري ، وداود الظاهري وأصحابه[١] .

وهو رواية عن : الليث[٢] .

---

=وهذا هو قول أبي حنيفة . القول الثالث: أن مدة الرضاع المحرم ثلاث سنين . وهذا هو قول: زفر بن الهذيل، وهو رواية عن الأوزاعي، ينظر: أحكام القرآن للجصاص: (١١٤/٢)، والحاوي الكبير: (٣٦٧/١١)، والمبسوط: (١٣٦/٥)، وبدائع الصنائع: (٦/٤)، والمدونة: (٤٠٧/٥)، والإستذكار: (٢٤٧/٦ – ٢٤٨)، وبداية المجتهد: (٢٨/٢)، والمهذب: (١٥٥/٢)، والمغني: (٣١٩/١١)، وتفسير ابن كثير: (٢٨٤/١) والأنصاف: (٣٣٣/٩ – ٣٣٤)، ونيل الأوطار: (١٢٠/٧) .

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي: (٣١٤/٢ – ٣١٧)، وأحكام القرآن للجصاص: (١١٤/٢)، والحاوي الكبير للماوردي: (٣٦٦/١١ – ٣٦٧)، والمحلى: (١٧/١٠ – ١٩)، والإستذكار: (٢٥٦/٦)، وبداية المجتهد: (٢٧/٢)، والمغني: (٣١٩/١١)، وزاد المعاد: (٥٧٧/٥ – ٥٧٨)، وتفسير ابن كثير: (٢٨٤/١)، وعمدة القاري: (٢٠ / ٨٥ و ٩٥ – ٩٦) .

(٢) مختصر إختلاف العلماء: (٣١٥/٢)، الإستذكار: (٢٥٥/٦ – ٢٥٦) .

وبذلك قال: أبو حذيفة وأصحابه[١]، ومالك وأصحابه[٢]، والشافعي وأصحابه[٣]وأحمد وأصحابه[٤].

**القول الثاني** : إن إرضاع الكبير يوجب التحريم مطلقاً كرضاع الصغير.

وهذا هو قول : أم المرمنين عائشة – رضي الله عنها – ، والليث بن سعد في المشهور عنه ، وعطاء بن أبي رباح ، وابن علية[٥] .

وروي ذلك عن : عليّ بن أبي طالب ﷺ كما حكاه عنه ابن حزم وأنكر الرواية عنه في ذلك ابن عبد البر وقال لا يصح .

وكان أبو موسى الأشعري ﷺ يفتي به ثم أنصرف عنه إلى قول ابن مسعود ﷺ[٦].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: (١١٤/٢)، والمبسوط للسرخسي: (١٣٥/٥)، وبدائع الصنائع: (٥/٤)، وتبيين الحقائق: (١٨٢/٢) .

(٢) ينظر: المدونة الكبرى: (٤٠٧/٥)، والإستذكار: (٢٥٦/٦)، وبداية المجتهد: (٢٧/٢)، والقوانين الفقهية: (١٣٨).

(٣) ينظر: الأم: (٢٨/٥)، والحاوي الكبير للماوردي: (٣٦٧/١١)، والمهذب: (١٥٥/٢)، وروضة الطالبين: (٧/٩) .

(٤) ينظر: المغني: (٣١٩/١١)، ومجموع الفتاوى: (٣٩/٣٤، ٥٩)، والمبدع: (١٦٥/٨ – ١٦٦)، والإنصاف: (٣٣٣/٩ – ٣٣٤) .

(٥) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي: (٣١٥/٢)، وأحكام القرآن للجصاص: (١١٣/٢–١١٤)، والحاوي الكبير للماوردي: (٣٦٧/١١)، والمحلى: (١٩/١٠–٢٠)،والإستذكار:(٢٥٤/٦–٢٥٥)، والمغني: (٣١٩/١١)، وزاد المعاد: (٥٧٩/٥)، وطرح التثريب: (١٢٦/٧)، وسبل السلام: (٢١٥/٣)، ونيل الأوطار: (١١٩/٧)، والروضة الندية: (٨٤/٢) .

(٦) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: (١١٣/٢)، والمحلى: (١٨/١٠ – ١٩)، والإستذكار: (٢٥٥/٦)، وتفسير القرطبي: (١١٠/٥) .

وهو رواية عن : عروة بن الزبير[١] ، والأوزاعي[٢] .

وبذلك قال : ابن حزم الظاهري[٣] .

**القول الثالث** : التفصيل وهو أن إرضاع الكبير يوجب التحريم إذا دعت إليه الحاجة عند وجود المشقة في الإحتجاب عنه وعدم الإستغناء عن دخوله على النساء كحال سالم مع سهلة امرأة أبي حذيفة وإلا فلا يوجب التحريم .

وهذا هو قول شيخ الإسلام ابن تيمية[٤] . وبه قال ابن القيم[٥] ، والصنعاني[٦] ، والشوكاني[٧] ، وصديق حسن خان القنوجي[٨] .

## المطلب الثاني :أدلة أصحاب القول الأول ومناقشتها

**أولاً : من القرآن الكريم .**

١-قوله تعالى : ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ** ﴾[٩] .

---

(١) زاد المعاد: (٥٧٩/٥)، نيل الأوطار: (١١٩/٧)، سبل السلام: (٢١٥/٣)، الروضة الندية: (٨٤/٢)

(٢) الحاوي الكبير: (٣٦٧/١١) .

(٣) المحلى: (١٠ /١٧) .

(٤) مجموع الفتاوى: (٦٠/٣٤) .

(٥) زاد المعاد: (٥٩٣/٥) .

(٦) سبل السلام: (٢١٥/٣ – ٢١٦) .

(٧) نيل الأوطار: (١٢٠/٧) .

(٨) الروضة الندية: (٨٥/٢) .

(٩) سورة البقرة: الآية (٢٣٣) .

**وجه الدلالة :** أن الله عز وجل جعل تمام الرضاع في الحولين فدل على أنه لا حكم للرضاع بعد الحولين(١).

٢-وقوله تعالى : ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾(٢) .

٣-وقوله تعالى : ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ﴾(٣) .

**وجه الدلالة من الآيتين :**

أن أقل مدة الحمل ستة أشهر فبقي مدة الفصال حولين ، ولا رضاع بعد الفصال(٤).

**وأجاب القائلون بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم عن هذه الآيات :**

أن مراد الله عز وجل في الآيات المذكورات أن الرضاعة التي تتم بتمام الحولين ، أو بتراضي الأبويين قبل الحولين إذا رأيا في ذلك صلاحاً للرضيع إنما هي الموجبة للنفقة على المرأة المرضعة ، والتي يجبر عليها الأبوان أحبا أم كرها ، ولقد كان في الآية كفاية من هذا لأنه تعالى قال : ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا

(١) ينظر: الأم: (٥/٢٨)، والمهذب: (٢/١٥٥)، وبدائع الصنائع: (٤/٦)، والمغني: (١١/٣٢٠)، وتفسير القرطبي: (٣/١٦٢)، ومجموع الفتاوى: (٣٤/٥٩)، وزاد المعاد: (٥/٥٧٩) .

(٢) سورة لقمان: الآية (١٤) .

(٣) سورة الأحقاف: الآية (١٥) .

(٤) ينظر: بدائع الصنائع: (٤/٦)، وتبيين الحقائق: (٢/١٨٢) .

مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ وَإِنۡ أَرَدتُّمۡ أَن تَسۡتَرۡضِعُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا سَلَّمۡتُم مَّآ ءَاتَيۡتُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾[(١)] فأمر الله تعالى الوالدات بإرضاع المولود عامين ، وليس في هذا تحريم للرضاعة بعد ذلك ، ولا أن التحريم ينقطع بتمام الحولين[(٢)] .

**وأجيب :**

١. (لا يخفى أن الرضاعة لغة إنما تصدق على من كان في سن الصغر وعلى اللغة وردت آية الحولين ، والقول بأن الآية لبيان الرضاعة الموجبة للنفقة لا ينافي أيضاً أنها لبيان زمان الرضاعة بل جعله الله تعالى زمان من أراد تمام الرضاعة وليس بعد التمام ما يدخل في حكم ما حكم الشارع بأنه قد تم) [(٣)] .
٢. (أن الحولين دلالة على الغاية التي ينتهي إليها في الرضاع عند اختلاف الوالدين فيه ، لأن الله تعالى ذكره لما حد في ذلك حداً كان غير جائز أن يكون ما وراء حده موافقاً في الحكم ما دونه لأن ذلك لوكان كذلك لم يكن للحد معنى معقول .

وإذا كان ذلك كذلك فلا شك أن الذي هو دون الحولين من الأجل لما كان وقت رضاع ، كان ما وراءه غير وقت له وأنه وقت لترك الرضاع ، وأن تمام الرضاع لما كان تمام الحولين وكان التمام من الأشياء لا

---

(١) سورة البقرة: الآية (٢٣٣) .
(٢) ينظر: المحلى: (١٠/٢٢)، وزاد المعاد: (٥/٥٨١)، وسبل السلام: (٣/٢١٥)
(٣) سبل السلام: (٣/٢١٥) .

معنى إلى الزيادة فيه ، كان لا معنى للزيادة في الرضاع على الحولين ، وأن ما دون الحولين من الرضاع لما كان محرماً كان ما وراءه غير محرم)(١) .

**ثانياً : من السنة النبوية**

١. ما صح عن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – قالت : دخل عليَّ النبي ﷺ وعندي رجل قال (يا عائشة من هذا؟) قلت أخي من الرضاعة ، قال : (يا عائشة أنظرن من أخوانكن فإنما الرضاعة من المجاعة)(٢) .

وفي لفظ عنها – رضي الله عنها – أن النبي ﷺ دخل عليها وعندها رجل فكأنه تغير وجهه كأنه كره ذلك – فقالت أنه أخي ، فقال : (أنظرن من أخوانكن فإنما الرضاعة من المجاعة)(٣).

وفي لفظ عند مسلم : قالت عائشة – رضي الله عنها – دخل عليَّ النبي ﷺ وعندي رجل قاعد فأشتد ذلك عليه ورأيت الغضب في وجهه قالت ، فقلت : يا رسول الله أنه أخي من الرضاعة ، قالت فقال : (أنظرن إخوانكن من الرضاعة فإنما الرضاعة من المجاعة)(٤) .

---

(١) تفسير الطبري: (٤٩٣/٢ – ٤٩٤) .

(٢) صحيح البخاري: (٩٣٦/٢) برقم: (٢٥٠٤)، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم .

(٣) صحيح البخاري: (١٩٦١/٥) برقم: (٤٨١٤)، كتاب النكاح، باب من قال لا رضاع بعد حولين .

(٤) صحيح مسلم: (١٠٧٨/٢) برقم: (١٤٥٥)، كتاب الرضاع، باب إنما الرضاعة من المجاعة .

**وجه الدلالة**

أن رضاع الكبير لو كان محرماً لما قال النبي ﷺ لعائشة وقد تغير وجهه ، وكره دخول أخيها من الرضاعة عليها لما رآه كبيراً : (أنظرن من إخوانكن) فلو حرم رضاع الكبير ، لم يكن فرق بينه وبين الصغير ، ولما كره ذلك وقال : (أنظرن من إخوانكن) ، ثم قال : (فإنما الرضاعة من المجاعة) وتحت هذا المعنى خشية أن يكون قد ارتضع في غير زمن الرضاع وهو زمن المجاعة ، فلا ينشر الحرمة ، فلا يكون أخاً[١] .

وقوله ﷺ (أنظرن من إخوانكن) هو أمر بالتأمل فيما وقع من الرضاع هل هو رضاع صحيح مستجمع للشروط المعتبرة ، قال المهلب : المعنى أنظرن ما سبب هذه الأخوة فإن حرمة الرضاع إنما هي في الصغر حيث تسد الرضاعة المجاعة[٢] .

**وأجاب القائلون بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم عن هذا الحديث**

أن شرب الكبير للبن يؤثر في دفع مجاعته قطعاً كما يؤثر في دفع مجاعة الصغير أو قريباً منه[٣].

**وأورد عليهم** : أن الأمر إذا كان كما ذكرتم من إستواء الكبير والصغير فما الفائدة في الحديث ؟

---

(١) زاد المعاد: (٥/٥٨٠) .

(٢) ينظر: فتح الباري: (٩/٥١ – ٥٢)، ونيل الأوطار: (٧/١٢٢).

(٣) ينظر: المحلى: (١٠/٢٣)، وزاد المعاد: (٥/٥٨٣)، ونيل الأوطار: (٧/١٢٢)

وتخلصوا عن ذلك فقالوا : أن فائدته إبطال تعلق التحريم بالقطرة من اللبن ، أو المصة الواحدة التي لا تغني من جوع ، ولا تنبت لحماً ، ولا تنشز عظماً[1] .

**وأجيب** : أنه لا يخفى ما في هذا التفسير من التعسف ولا ريب أن سد الجوعة باللبن الكائن في ضرع المرضعة إنما يكون لمن لم يجد طعاماً ولا شراباً غيره ، وأما من كان يأكل ويشرب فهو لا تسد جوعته عند الحاجة بغير الطعام والشراب وكون الرضاع مما يمكن أن يسد به جوعة الكبير أمر خارج عن محل النزاع فأنه ليس النزاع فيمن يمكن أن تسد جوعته به ، إنما النزاع فيمن لا تسد جوعته إلاَّ به[2] .

قلت : أن تفسير القائلين بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم لحديث (إنما الرضاعة من المجاعة) بما ذكروه في غاية البعد من اللفظ ، ولا تتبادر إليه أفهام المخاطبين ، بل أن تفسير الحديث المذكور هو ما قاله علماء الأمة المشهود لهم بالعلم والحفظ والفهم ، لذا فإنني سأنقل هنا أقوالهم في معنى الحديث الذي يتبادر فهمه إلى الأذهان.

١-قال أبو عبيد – رحمه الله تعالى – : (معناه أن الذي إذا جاع كان طعامه الذي يشبعه اللبن إنما هو الصبي الرضيع ، فأما الذي يشبعه من جوعه الطعام فإن أرضعتموه فليس ذلك برضاع ، فمعنى الحديث إنما الرضاع ما كان بالحولين قبل الفطام)[3] .

---

(١) ينظر: زاد المعاد: (٥/٥٨٣)، ونيل الأوطار: (٧/١٢٢) .

(٢) ينظر: نيل الأوطار: (٧/١٢٢ – ١٢٣) .

(٣) غريب الحديث لأبن سلام أبو عبيد: (٢/١٤٩) .

٢-وقال الجصاص – رحمه الله تعالى – : (فهذا يوجب أن يكون حكم الرضاع مقصوراً على حال الصغر وهي الحال التي يسد اللبن فيها جوعته ويكتفي في غذائه ، وهذا ينفي كون الرضاع في الكبير[١] .

٣-وقال الماوردي – رحمه الله تعالى – : (والكبير لا يسد الرضاع جوعته فلم يثبت له فيه حكم)[٢] .

٤-وقال السرخسي – رحمه الله تعالى – : (يعني ما يرد الجوع وذلك بإرضاع الكبير لا يحصل)[٣] .

٥-وقال الكاساني – رحمه الله تعالى : (أشار إلى أن الرضاع في الصغر هو المحرم إذ هو الذي يدفع الجوع فأما جوع الكبير فلا يندفع بالرضاع)[٤] .

٦-وقال القرطبي – رحمه الله تعالى : في قوله (فإنما الرضاعة من المجاعة) تثبيت قاعدة كلية صريحة في إعتبار الرضاع في الزمن الذي يستغني به الرضيع عن الطعام باللبن ، ويعتضد بقوله تعالى : ﴿ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ فأنه يدل على أن هذه المدة أقصى مدة الرضاع المحتاج إليه عادة المعتبر شرعاً فما زاد عليه لا يحتاج إليه عادة فلا يعتبر شرعاً ، إذ لا حكم للنادر ، وفي إعتبار إرضاع الكبير

---

(١) أحكام القرآن للجصاص: (١١٣/٢ – ١١٤) .

(٢) الحاوي الكبير: (٣٦٧/١١) .

(٣) المبسوط: (١٣٥/٥) .

(٤) بدائع الصنائع: (٥/٤) .

إنتهاك حرمة المرأة بإرتضاع الأجنبي منها لإطلاعه على عورتها ولو بإلتقامه ثديها[١] .

٧-وقال ابن القيم – رحمه الله تعالى : {أن لفظة (المجاعة) إنما تدل على رضاعة الصغير ، فهي تثبت رضاعة المجاعة وتنفي غيرها ، ومعلوم يقيناً أنه إنما أراد مجاعة اللبن لا مجاعة الخبز واللحم}[٢]

٨-وقال العراقي – رحمه الله تعالى : (ومعناه أن الرضاعة التي يحصل بها الحرمة ما كان في الصغر والرضيع طفل يقوته اللبن ويسد جوعه بخلاف ما بعد ذلك من الحال التي لا يشبعه فيها إلاَّ الخبز واللحم وما في معناهما)[٣] .

٩-وقال ابن حجر العسقلاني – رحمه الله : (فيه تعليل للباعث على إمعان النظر والتفكر بأن الرضاعة التي تثبت بها الحرمة وتحل بها الخلوة هي حيث يكون الرضيع طفلاً يسد اللبن جوعته ، لأن معدته ضعيفة يكفيها اللبن وينبت بذلك لحمه فيصير كجزء من المرضعة فيشترك في الحرمة مع أولادها ، فمعنى الحديث لا رضاعة معتبرة إلاَّ المغنية عن المجاعة أو المطعمة من المجاعة)[٤].

---

(١) ينظر: فتح الباري: (٥٢/٩) .

(٢) زاد المعاد: (٥٨٩/٥) .

(٣) طرح التثريب: (١٢٧/٧) .

(٤) فتح الباري: (٥٢/٩) .

وقال أيضاً : (واستدل به على أن الرضاعة إنما تعتبر في حال الصغر لأنها الحال الذي يمكن طرد الجوع فيها باللبن بخلاف حال الكبر ، وضابط ذلك تمام الحولين)[١] .

١٠- وقال الصنعاني – رحمه الله تعالى : (فإنه لا يصدق ذلك إلاَّ على من يشبعه اللبن ويكون غذاءه لا غير فلا يدخل الكبير سيما وقد ورد بصيغة الحصر)[٢] .

١١- وقال الشوكاني – رحمه الله تعالى : (فهذا الحديث يدل على أن الرضاع إذا وقع لغير مجاعة من الصبي لم يثبت حكمه)[٣] .

وقال أيضاً :(وأما من كان يأكل ويشرب فرضاعه لا عن مجاعة لأن في الطعام والشراب ما يسد جوعته بخلاف الطفل الذي لا يأكل الطعام)[٤] .

٢. وعن أم المؤمنين أم سلمة – رضي الله عنها – قالت : قال رسول الله ﷺ : (لايحرم من الرضاعة إلاَّ ما فتق[٥] الأمعاء في الثدي[٦] وكان

---

(١) فتح الباري: (٥٢/٩) .

(٢) سبل السلام: (٢١٥/٣) .

(٣) السيل الجرار: (٤٦٧/٢) .

(٤) نيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(٥) فتق الأمعاء: أي سلك فيها، والفتق الشق، أي وسعها لإغتذاء الصبي به وقت إحتياجه إليه، ينظر: طرح التثريب: (١٢٧/٧ – ١٢٨)، وسبل السلام: (٢١٧/٣)، ونيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(٦) في الثدي: أي وقته وهو الحولان، وهذه لغة معروفة عند العرب فأن العرب يقولون فلان مات في الثدي أي في زمن الرضاع قبل الفطام، كما جاء في الحديث: (أن ابني إبراهيم مات في الثدي) أي وهو في زمن الرضاع، ينظر: مجموع الفتاوى:=

قبل الفطام)[1] .

قال الترمذي – رحمه الله تعالى – بعد أن روى هذا الحديث : هذا حديث حسن صحيح .

والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن الرضاعة لا تحرم إلاَّ ما كان دون الحولين ، وما كان بعد الحولين الكاملين فإنه لا يحرم شيئاً[2] .

**وجه الدلالة**

أن الرسول ﷺ ذكر في الحديث ثلاثة أوصاف للرضاع المحرم ، ومعلوم أن رضاع الكبير عار من الثلاثة[3] .

ولأن رضاع الصغير هو الذي يفتق الأمعاء لا رضاع الكبير ، لأن أمعاء الصغير تكون ضيقة لا يفتقها إلاَّ اللبن لكونه من ألطف الأغذية كما وصفه الله تعالى في كتابه بقوله عز وجل : ﴿**لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ**﴾ فأما أمعاء الكبير فمنفتقه لا تحتاج إلى الفتق باللبن[4] .

**وأجاب القائلون بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم عن هذا الحديث :**

---

=(٥٩/٣٤ – ٦٠)، وزاد المعاد: (٥٨٠/٥)، وسبل السلام: (٢١٧/٣)، ونيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(١) سنن الترمذي: (٤٥٨/٣)، مصنف ابن أبي شيبة: (٥٥٠/٣)، سنن النسائي الكبرى: (٣٠١/٣) .

(٢) سنن الترمذي: (٤٥٨/٣) .

(٣) ينظر: زاد المعاد: (٥٨٠/٥) .

(٤) بدائع الصنائع: (٥/٤) .

أنه حديث منقطع ، لأنه من رواية فاطمة بنت المنذر عن أم سلمة ، ولم تسمع منها شيئاً ، لأنها كانت أسن من زوجها هشام بإثني عشر عاماً ، وكان مولد هشام في سنة ستين ، فمولد فاطمة على هذا في سنة ثمان وأربعين ، وماتت أم سلمة سنة تسع وخمسين ، وفاطمة صغيرة لم تلقها ، فكيف أن تحفظ عنها ، ولم تسمع من خالة أبيها عائشة أم المؤمنين شيئاً وهي في حجرها ، كما حصل سماعها من جدتها أسماء بنت أبي بكر الصديق – رضي الله عنهم[١] .

**وأجيب** : أن الحديث متصل الإسناد ، تفرد الترمذي برواية هذا الحديث ، ورجاله على شرط الصحيحين ، وصححه غير واحد من الأئمة[٢] ، ولا يخفى أن تصحيح الترمذي والحاكم لهذا الحديث يدفع علة الإنقطاع فإنهما لا يصححان ما كان منقطعاً إلاَّ وقد صح لهما إتصاله لما تقرر في علم الإصطلاح أن المنقطع من قسم الضعيف[٣] .

(ولا يلزم إنقطاع الحديث من أجل أن فاطمة بنت المنذر لقيت أم سلمة صغيرة فقد يعقل الصغير جداً أشياء ، ويحفظها ، وقد عقل محمود بن الربيع المجة وهو ابن سبع سنين[٤] ، ويعقل أصغر منه . وأما أن فاطمة كانت وقت وفاة أم سلمة بنت إحدى عشرة سنة فهذا سن جيد ،

---

(١) ينظر: المحلى: (٢١/١٠)، وزاد المعاد: (٥٨٥/٥ – ٥٨٦)، ونيل الأوطار: (١٢١/٧ – ١٢٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير: (٢٨٤/١)، وفتح الباري: (٥٢/٩) .

(٣) نيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: (٤١/١) برقم: (٧٧)، كتاب العلم، باب متى يصح سماع الصغير، وفيه وأنا ابن خمس سنين .

لاسيما للمرأة ، فإنها تصلح فيه للزوج فمن هي في حد الزواج ، كيف يقال : إنها لا تعقل ما تسمع ولا تدري ما تحدث به ؟ هذا هو الباطل الذي لا ترد به السنن مع أن أم سلمة كانت مصادقة لجدتها أسماء وكانت دارهما واحدة فنشأت فاطمة هذه في حجر جدتها أسماء مع خالة أبيها عائشة – رضي الله عنها – وأم سلمة ، وماتت عائشة – رضي الله عنها – سنة سبع وخمسين ، وقيل : سنة ثمان وخمسين ، وقد يمكن سماع فاطمة منها ، وأما جدتها أسماء ، فماتت سنة ثلاث وسبعين ، وفاطمة إذ ذاك بنت خمس وعشرين سنة فلذلك كثر سماعها منها ، وقد أفتت أم سلمة ، بمثل الحديث الذي روته .

فقال أبو عبيد : حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أم سلمة ، أنها سئلت ما يحرم من الرضاع ؟ فقالت : (ما كان في الثدي قبل الفطام)[١] ، فروت الحديث ، وأفتت بموجبه)[٢] .

٣. وما روي عن : عبد الله بن مسعود ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : (لا يحرم من الرضاع إلاَّ ما أنبت اللحم وأنشر[٣] العظم)[٤] .

---

(١) ينظر: غريب الحديث لأبن سلام: (١٤٩/٢)، وأحكام القرآن للجصاص: (١١٥/٢).

(٢) ينظر: زاد المعاد: (٥٩٠/٥ – ٥٩١) .

(٣) أنشر العظم: قال الخطابي معناه ما شد العظم وقواه، والإنشار بمعنى الإحياء كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾ وقد يروى أنشز العظم بالزاي المعجمة ومعناه زاد في حجمه فنشره . وقال السندي: أي رفعه وأعلاه أي أكبر حجمه، عون المعبود: (٤٣/٦) .

(٤) مسند أحمد: (٤٣٢/١)، سنن أبي داود: (٢٢٢/٢)، سنن الدارقطني: (١٧٢/٤)، السنن الكبرى: (٤٦١/٧)، التمهيد: (٢٦١/٨) .

وروي ذلك عن : ابن مسعود موقوفاً[١] .

وروي عنه أيضاً موقوفاً بلفظ (يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم)[٢]

**وجه الدلالة** : أن النبي ﷺ فسر الرضاع المحرم بكونه دافعاً للجوع منبتاً للحم منشزاً للعظم فاتقاً للأمعاء وهذا وصف رضاع الصغير لا الكبير لأن إرضاعه لا ينبت اللحم ولا ينشرالعظم[٣] ، ولأن إنشاز العظم وإنبات اللحم إنما يكون لمن كان غذاؤه اللبن ، ولايحصل هذا إلاَّ إذا كان الرضيع طفلاً ينمو باللبن ويقوى به عظمه وينبت عليه لحمه لأن معدته تكون ضعيفة فيكفيها اللبن[٤] .

٤. ثم أفتى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بذلك ، كما ذكره الدارقطني وغيره قال : حدثنا أبو بكر بن عياش ، عن أبي حصين ، عن أبي عطية الوادعي ، قال : (جاء رجل إلى أبي موسى ، فقال : أن امرأتي ورم ثديها فمصصته ، فدخل حلقي شيء سبقني ، فشدد عليه أبو موسى ، فأتى عبد الله بن مسعود فقال : سألت أحداً غيري ؟ قال نعم أبا موسى فشدد عليَّ ، فأتى ابا موسى ، فقال : أرضيع هذا ؟ فقال أبو موسى : لا تسألوني مادام هذا الحبر بين أظهركم)[٥].

---

(١) سنن أبي داود: (٢/٢٢٢)، مصنف ابن أبي شيبة: (٣/٥٤٨)، المعجم الكبير: (٩/٩١)، السنن الكبرى: (٧/٤٦١)، التمهيد: (٨/٢٦١) .

(٢) مصنف عبد الرزاق: (٧/٤٦٣)، مصنف ابن أبي شيبة: (٣/٥٤٨)،، المعجم الكبير: (٩/٩١)، السنن الكبرى: (٧/٤٦١) .

(٣) بدائع الصنائع: (٤/٥)، وينظر: زاد المعاد: (٥/٥٨٠) .

(٤) ينظر: سبل السلام: (٣/٢١٨)، ونيل الأوطار: (٧/١٢٢)، وعون المعبود: (٦/٤٣)

(٥) سنن الدارقطني: (٤/١٧٣)، مصنف عبد الرزاق: (٧/٤٦٣)، المعجم الكبير للطبراني: (٩/٩١)، السنن الكبرى: (٧/٤٦١) .

وأخرجه مالك في الموطأ : عن يحيى بن سعيد : (أن رجلاً سأل أبا موسى الأشعري فقال إني مصصت عن امرأتي من ثديها لبناً فذهب في بطني فقال أبو موسى لا أراها إلاَّ قد حرمت عليك ، فقال عبد الله بن مسعود أنظر ماذا تفتي به الرجل ، فقال أبو موسى فماذا تقول أنت فقال عبد الله بن مسعود : لا رضاعة إلاَّ ما كان في الحولين ، فقال أبو موسى لا تسألوني عن شيء ما كان هذا الحبر بين أظهركم)[١] . وفي رواية قال ابن مسعود ﵁ : {أنت الذي تفتي هذا بكذا وكذا وقد قال رسول الله ﷺ : (لا رضاع إلاَّ ما شد العظم وأنبت اللحم)}[٢] .فهذه روايته وفتواه ﵁ . وقول أبي موسى الأشعري ﵁ (لا تسألوني عن شيء ما كان هذا الحبر بين إظهركم) دليل على رجوعه عن قوله الأول إلى قول عبد الله بن مسعود ﵁ وقول عبد الله ابن مسعود (أنظر ماذا تفتي به الرجل) على وجه الإنكار عليه وإبداء المخالفة له ، ولو اعتقد عبد الله بن مسعود أن مخالفه مصيب لما ساغ له الإنكار عليه[٣] . قال ابن عبد البر : (ولولا أنه بان له الحق في قول ابن مسعود ما رجع إليه ولا يزال الناس بخير ما أنصرفوا إلى الحق إذ بان لهم)[٤] .

٥. وعن زينب بنت أبي سلمة أن أمها أم سلمة زوج النبي ﷺ كانت تقول : {أبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة

(١) موطأ مالك: (٦٠٧/٢)، المعجم الكبير: (٩١/٩)، السنن الكبرى: (٤٦٢/٧) .
(٢) المعجم الكبير: (٩١/٩)، سنن الدارقطني: (١٧٣/٤)، السنن الكبرى: (٤٦٠/٧) .
(٣) ينظر: إحكام القرآن للجصاص: (١١٣/٢ – ١١٤)، وتفسير القرطبي: (١١٠/٥)، والمنتقى شرح الموطأ: (١٥٥/٤) .
(٤) الإستذكار: (٢٥٧/٦) .

وقلن لعائشة : والله ما نرى هذا إلاَّ رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا}(١).

ولعل سبب هذا الإباء من أزواج النبي ﷺ ما تضمنه مما يخالف أصول الشرع حيث يستلزم مس عورتها بشفتيه فحكمن بأن ذلك خصوصية ، وقيل سببه أن عائشة رجعت(٢) .

٦. وما روي عن ابن عمر قال سمعت عمر – رضي الله عنهما – يقول : {لا رضاع إلاَّ في الحولين في الصغر}(٣) .

٧. وما روي عن عبد الله بن دينار قال جاء رجل إلى عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – وأنا معه عند دار القضاء يسأله عن رضاعة الكبير ، فقال عبد الله بن عمر : {جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني كانت لي وليدة وكنت أطؤها فعمدت امرأتي إليها فأرضعتها فدخلت عليها فقالت دونك فقد والله أرضعتها . فقال عمر أوجعها وائت جاريتك فإنما الرضاعة رضاعة الصغير}(٤).

---

(١) صحيح مسلم: (١٠٧٨/٢) برقم: (١٤٥٤)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، مسند أحمد: (٣١٢/٦)، سنن النسائي: (٣٠٤/٣)، السنن الكبرى: (٤٦٠/٧) .

(٢) ينظر: شرح فتح القدير: (٤٤٥/٣) .

(٣) سنن الدارقطني: (١٧٤/٤)، السنن الكبرى: (٤٦٢/٧) .

(٤) موطأ مالك: (٦٠٦/٢)، السنن الكبرى: (٤٦١/٧)، معرفة السنن والآثار:(٩٤/٦–٩٥) .

٨. وعن ابن عمر – رضي الله عنهما – قال : {لا رضاعة إلاَّ لمن أرضع في الصغر ولا رضاعة لكبير}[١] . وفي لفظ : {لا يحرم من الرضاع إلاَّ ما كان في الصغر}[٢] .

**وجه الدلالة** : إن هذه الآثار التي رويت عن علماء الصحابة كعمر بن الخطاب ، وابنه عبد الله ، وأزواج النبي ﷺ – ما عدا عائشة – وعبد الله بن مسعود ، ورجوع أبي موسى الأشعري – رضي الله عنهم أجمعين – دلت على أن إرضاع الكبير لا يحرم ، وأن الذي يحرم من الرضاع ما كان في الصغر.

٩. وما روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال : قال رسول الله ﷺ {لا رضاع إلاَّ ما كان في الحولين} .

أخرجه الدارقطني وقال : لم يسنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ .

وأخرجه ابن عدي وقال : الهيثم بن جميل تفرد برفعه عن ابن عيينة ، وغير الهيثم يوقفه على ابن عباس وهو المحفوظ[٣] .

وروي الحديث عن ابن عباس موقوفاً وهو الصحيح[٤] . قال ابن كثير – رحمه الله تعالى – : وقد رواه الأمام مالك في الموطأ عن ثور

(١) موطأ مالك: (٦٠٣/٢)، مصنف عبد الرزاق: (٤٦٥/٧) .

(٢) مصنف ابن أبي شيبة: (٥٥١/٣)، السنن الكبرى: (٤٦١/٧) .

(٣) سنن الدارقطني: (١٧٤/٤)، والكامل في ضعفاء الرجال: (١٠٣/٧)، وينظر: فتح الباري: (٥٠/٩) .

(٤) مصنف عبد الرزاق: (٤٦٤/٧ – ٤٦٥)، سنن الدارقطني: (١٧٣/٤)، السنن الكبرى: (٤٦٢/٧).

بن زيد عن أبن عباس – رضي الله عنهما – مرفوعاً[١] ، ورواه الدراوردي عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس وزاد وما كان بعد الحولين فليس بشيء . وهذا أصح[٢] .

**وجه الدلالة :** إن هذا الحديث دل على إعتبار الحولين ، وأنه لا يسمى الرضاع رضاعاً إلاَّ في الحولين ، وأن الرضاع الواقع بعد الحولين لا حكم له ولا يقتضي التحريم[٣] .

**وأجاب القائلون بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم عن حديث ابن عباس**

بأنه موقوف ولا حجة في الموقوف وبما تقدم من اشتهار الهيثم بن جميل بالغلط وهو المنفرد برفعه[٤] .

**وأجيب** : لا يخفى أن الرفع زيادة يجب المصير إليها على ما ذهب إليه أئمة الأصول وبعض أئمة الحديث إذا كانت ثابتة من طريق ثقة ، والهيثم ثقة كما قاله الدارقطني[٥] .

## المطلب الثالث : أدلة أصحاب القول الثاني ومناقشتها

### أولاً : من القرآن الكريم

احتجت عائشة – رضي الله عنها – بظاهر قوله تعالى : ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[٦] .

---

(١) موطأ مالك: (٦٠٢/٢) .

(٢) تفسير ابن كثير: (٢٨٤/١) .

(٣) ينظر: سبل السلام: (٢١٨/٣)، والسيل الجرار: (٤٦٧/٢) .

(٤) نيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(٥) نيل الأوطار: (١٢٢/٧) .

(٦) سورة النساء: الآية: (٢٣) .

**وجه الدلالة :** أن الرضاعة في الآية جاءت مطلقة غير مقيدة بوقت[١] ، ومن غير فصل بين حال الصغر والكبر[٢] .

**ويجاب على هذا :** ليس المراد من الآية الكريمة رضاع الكبير لأن الله سبحانه وتعالى بين وقت الرضاع بقوله : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾[٣] . فبين زمانه الكامل فوجب ألاَّ يعتبر ما زاد عليه[٤] .

ولأن النبي ﷺ فسر الرضاع المحرم بكونه دافعاً للجوع منبتاً للحم منشزاً للعظم فاتقاً للأمعاء وهذا وصف رضاع الصغير لا الكبير فصارت السنة مبينة لما في الكتاب أصله[٥] .

**ثانياً : من السنة النبوية**

١-ما صح عن عائشة رضي الله عنها قالت : {جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه ، فقال النبي ﷺ (إرضعيه) ، قالت وكيف أرضعه وهو رجل كبير فتبسم رسول الله ﷺ وقال : (قد علمت أنه رجل كبير) زاد عمرو في حديثه : وكان قد شهد بدراً .

وفي رواية بن أبي عمر : فضحك رسول الله ﷺ } [٦] .

---

(١) ينظر: سبل السلام: (٢١٥/٣)، ونيل الأوطار: (١١٩/٧) .

(٢) ينظر: بدائع الصنائع: (٥/٤) .

(٣) سورة البقرة: الآية: (٢٣٣) .

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: (٤٨٢/١) .

(٥) ينظر: بدائع الصنائع: (٥/٤) .

(٦) صحيح مسلم: (١٠٧٦/٢)، برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

وفي رواية لمسلم عن عائشة – رضي الله عنها – { أن سالماً مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم فأتت – تعني ابنة سهيل – النبي ﷺ فقالت : أن سالماً قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وأنه يدخل علينا ، وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً ، فقال لها النبي ﷺ (ارضعيه تحرمي عليه ، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة) ، فرجعت فقالت : إني قد أرضعته فذهب الذي في نفس أبي حذيفة}[(١)] . وفي رواية لمسلم أيضاً : أخبرنا بن أبي مليكة أن القاسم بن محمد بن أبي بكر أخبره أن عائشة أخبرته (أن سهلة بنت سهيل بن عمرو جاءت النبي ﷺ فقالت يا رسول الله أن سالماً – لسالم مولى أبي حذيفة – معنا في بيتنا وقد بلغ ما يبلغ الرجال وعلم ما يعلم الرجال ، قال (أرضعيه تحرمي عليه) . قال فمكثت سنة أو قريباً منها لا أحدث به وهبته ثم لقيت القاسم فقلت له لقد حدثتني حديثاً ما حدثته بعد قال فما هو فأخبرته قال فحدثه عني أن عائشة أخبرتنيه[(٢)] . وفي رواية أخرى لمسلم : عن حميد بن نافع عن زينب بنت أم سلمة قالت : {قالت أم سلمة لعائشة أنه يدخل عليك الغلام الأيفع[(٣)] الذي ما أحب أن يدخل عليَّ ، قال : فقالت عائشة أما لك في رسول الله ﷺ أسوة قالت : أن امرأة أبي حذيفة قالت يا رسول

(١) صحيح مسلم: (١٠٧٦/٢) برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٢) صحيح مسلم: (١٠٧٦/٢)، برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٣) الغلام الأيفع: هو من لم يتجاوز الحلم، قال ابن الأثير: أيفع الغلام فهو يافع: إذا شارف الإحتلام ... وفي حديث عمر قيل له إن ههنا غلاما يفاعاً لم يحتلم .
النهاية في غريب الحديث والأثر: (٢٩٨/٥)، لسان العرب: (٤١٥/٨) .

الله أن سالماً يدخل عليَّ وهو رجل وفي نفس أبي حذيفة منه شيء ، فقال رسول الله ﷺ (أرضعيه حتى يدخل عليك)}[1].

وفي رواية لمسلم أيضاً : سمعت حميد بن نافع يقول سمعت زينب بنت أبي سلمة تقول سمعت أم سلمة زوج النبي ﷺ تقول لعائشة {والله ما تطيب نفسي أن يراني الغلام قد استغني عن الرضاعة فقالت لِمَ ، قد جاءت سهلة بنت سهيل إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله والله إني لأرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم قالت فقال رسول الله ﷺ (أرضعيه) فقالت أنه ذو لحية فقال (أرضعيه يذهب ما في وجه أبي حذيفة) فقالت والله ما عرفته في وجه أبي حذيفة}[2] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – : {وهذا الحديث أخذت به عائشة – رضي الله عنها – وأبى غيرها من أزواج النبي ﷺ أن يأخذ به ، مع أن عائشة – رضي الله عنها – روت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : (الرضاعة من المجاعة)[3] ، لكنها رأت الفرق بين أن يقصد رضاعة أو تغذية ، فمتى كان المقصود الثاني لم يحرم إلاَّ ما كان قبل الفطام ، وهذا هو إرضاع عامة الناس ، وأما الأول فيجوز أن احتيج إلى جعله ذا محرم ، وقد يجوز للحاجة مالا يجوز لغيرها ، وهذا قول متوجه}[4] .

(١) صحيح مسلم: (١٠٧٧/٢)، برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٢) صحيح مسلم: (١٠٧٧/٢)، برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٣) تقدم تجريجه في الصفحة: (٩) .

(٤) مجموع الفتاوى: (٦٠/٣٤) .

٢-وما صح عن ابن شهاب أخبرني عروة بن الزبير عن عائشة – رضي الله عنها – زوج النبي ﷺ {أن أبا حذيفة وكان ممن شهد بدراً مع رسول الله ﷺ تبنى سالماً وأنكحه بنت أخيه هند بنت الوليد بن عتبة وهو مولى لامرأة من الأنصار كما تبنى رسول الله ﷺ زيداً ، وكان من تبنى رجلاً في الجاهلية دعاه الناس إليه وورث من ميراثه حتى أنزل الله تعالى ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ ﴾(١) فجاءت سهلة النبي ﷺ فذكر الحديث}(٢) .

وفي رواية أخرى : عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير عن عائشة – رضي الله عنها – {أن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس وكان ممن شهد بدراً مع النبي ﷺ تبنى سالماً وأنكحه بنت أخيه هند بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة وهو مولى لامرأة من الأنصار كما تبنى النبي ﷺ زيداً وكان من تبنى رجلاً في الجاهلية دعاه الناس إليه وورث من ميراثه حتى أنزل الله ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَمَوَٰلِيكُمۡۚ ﴾ فردوا إلى آبائهم فمن لم يعلم له أب كان مولى وأخاً في الدين فجاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو القرشي ثم العامري وهي امرأة

(١) سورة الأحزاب: الآية: (٥)، وتتمت الآية ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ ﴾

(٢) صحيح البخاري: (١٤٦٩/٤)، برقم: (٣٧٧٨)، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً .

أبي حذيفة النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إنا كنا نرى سالماً ولداً وقد أنزل الله فيه ما قد علمت فذكر الحديث}[١] .

٣–وفي موطأ مالك : عن ابن شهاب أنه سئل عن رضاعة الكبير فقال أخبرني عروة بن الزبير : {أن أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة وكان من أصحاب رسول الله ﷺ وكان قد شهد بدراً وكان تبنى سالماً الذي يقال له سالم مولى أبي حذيفة كما تبنى رسول الله ﷺ زيد بن حارثة وأنكح أبو حذيفة سالماً وهو يرى أنه ابنه انكحه بنت أخيه فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة وهي يومئذ من المهاجرات الأول وهي من أفضل أيامي قريش فلما أنزل الله تعالى في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل فقال ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ ﴾[٢] ، رد كل واحد من أولئك إلى أبيه فإن لم يعلم أبوه رد إلى مولاه فجاءت سهلة بنت سهيل وهي امرأة أبي حذيفة وهي من بني عامر بن لؤي إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله كنا نرى سالماً ولداً وكان يدخل عليَّ وأنا فضل وليس لنا إلاَّ بيت واحد فماذا ترى في شأنه فقال لها رسول الله ﷺ (أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها) وكانت تراه ابناً من الرضاعة ، فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال وأبى سائر أزواج

---

(١) صحيح البخاري: (١٩٥٧/٥)، برقم: (٤٨٠٠)، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين.

(٢) سورة الأحزاب: الآية: (٥) .

النبي ﷺ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس وقلن لا والله ما نرى الذي أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلاَّ رخصة من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده لا والله لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد ، فعلى هذا كان أزواج النبي ﷺ في رضاعة الكبير}(١)

**وجه الدلالة من هذه الأحاديث آنفة الذكر من وجهين :**

**الأول** : أن هذه الأخبار ترفع الإشكال وتبين مراد الله عز وجل في الآيات المذكورات أن الرضاعة التي تتم بتمام الحولين ، أو بتراضي الأبوين قبل الحولين إذا رأيا في ذلك صلاحاً للرضيع ، إنما هي الموجبة للنفقة على المرأة المرضعة ، والتي يجبر عليها الأبوان أحبا أم كرها.

ولقد كان في الآية كفاية في هذا لأنه تعالى قال : ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾(٢)

فأمر الله تعالى الوالدات بإرضاع المولود عامين ، وليس في هذا تحريم للرضاعة بعد ذلك ، ولا أن التحريم ينقطع بتمام الحولين ، وكان قول الله تعالى : ﴿ **وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ** ﴾(٣) ولم يقل تعالى في حولين ولا في وقت دون وقت زائداً على الآيات الأخر ،

---

(١) الموطأ: (٢/٦٠٥) .

(٢) سورة البقرة: الآية: (٢٣٣) .

(٣) سورة النساء: الآية: (٢٣) .

وعمومها لا يجوز تخصيصه إلاَّ بنص يبين أنه تخصيص له ، لا بظن ، ولا بمحتمل لا بيان فيه ، وكانت هذه الآثار – يعني التي فيها التحريم برضاع الكبير – قد جاءت مجيء التواتر ، رواها نساء رسول الله ﷺ كما أوردنا ، وسهلة بنت سهيل ، وهي من المهاجرات ، وزينب بنت أم سلمة وهي ربيبة النبي ﷺ ، ورواها من التابعين جماعة كثيرة ، ثم رواها عنهم الجم الغفير ، والعدد الكثير ، فهي نقل كافة لا يختلف مؤالف ولا مخالف في صحتها)[١].

**الثاني :** (أن حديث سهلة في رضاع سالم دل على أن الرضاع في حال الصغر والكبر محرم ، وقد عملت عائشة – رضي الله عنها – بهذا الحديث بعد وفاة النبي ﷺ حتى روي عنها أنها كانت إذا أرادت أن يدخل عليها أحد من الرجال أمرت أختها أم كلثوم بنت أبي بكر – رضي الله عنهم – وبنات أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق – رضي الله عنهم – أن يرضعنه ، فدل عملها بالحديث بعد موت النبي ﷺ على أنه غير منسوخ)[٢] .

**ويجاب على ما تقدم بما يأتي :**

١. أن حديث سالم معارض بما تقدم من أدلة القول الأول وهم الجمهور

٢. أن عمل أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – قد روي عنها ما يدل على رجوعها[٣] – على أن عملها معارض بعمل سائر أزواج

---

(١) المحلى: (١٠/٢٢ – ٢٣)، زاد المعاد: (٥/٥٨١ – ٥٨٢) .

(٢) بدائع الصنائع: (٤/٥) .

(٣) سنبين ذلك بالتفصيل في المبحث الثالث لدى الكلام عن حقيقة الخلاف بين السيدة عائشة وأمهات المؤمنين – رضي الله عنهن – .

النبي ﷺ فأنهن كن لا يرين أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الرجال والمعارض لا يكون حجة[1] .

ولأن أزواج النبي ﷺ لم يرين حديث سالم حكماً عاماً ولا قضية مطلقة لكل أحد ولاسيما قد رده عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأمر بتأديب من أرضع من النساء كبير[2] .

٣- ان حديث سهلة في رضاع سالم المتقدم ثابت وصحيح ولا ريب فيه ، وهو في الصحيحين ، وقد رواه الجم الغفير عن الجم الغفير ولم يقدح فيه من علماء الحديث أحد ، وقد بلغت طرق هذا الحديث نصاب التواتر كما قال الإمام الشوكاني[3]، إلاّ ان جمهور العلماء أجابوا عن حديث سهلة في رضاع سالم باجوبة :

**اولا : انه حكم منسوخ**[4]، (وما كان منسوخا فالعمل به ساقط ، وقد ثبت عندنا وعند الشافعي نسخ رضاع الكبير فسقط حكمه) [5].

واستدلوا على النسخ : (بان قصة سالم كانت في أول الهجرة ، لان قصته كانت عقيب نزول قوله تعالى : ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ ﴾[6].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع: (٦/٤) .

(٢) ينظر: أحكام القرآن لأبن العربي: (٤٨٣/١) .

(٣) ينظر: نيل الاوطار: (٣١٤/٦) .

(٤) ينظر: احكام القران للجصاص: (٦٧/٣)، وبدائع الصنائع: (٦/٤)، وتبيين الحقائق: (١٨٢/٢)، وزاد المعاد: (٥٨٦/٥)، وطرح التثريب: (١٢٩/٧)، وفتح الباري: (٥٣/٩)، وشرح الزرقاني: (٣١٨/٣) .

(٥)احكام القران للجصاص: (٦٧/٣ – ٦٨) .

(٦) سورة الاحزاب، الآية: (٥) .

والاية نزلت في أول الهجرة ، وأما أحاديث اشتراط الصغر ، وان يكون في الثدي قبل الفطام ، فهي من رواية ابن عباس ، وأبي هريرة ، وابن عباس انما قدم المدينة قبل الفتح ، وابو هريرة إنما أسلم عام فتح خيبر بلا شك ، كلاهما قدم المدينة بعد قصة سالم في رضاعه من امرأة أبي حذيفة)[١].

**ويجاب على هذا من وجوه :**

**احدها** : (انهما لم يصرحا بسماعه من النبي– صلى الله عليه وسلم – بل لم يسمع منه ابن عباس إلاَّ دون العشرين حديثا ، وسائرها عن الصحابة – رضي الله عنهم–) [٢].

**الثاني** : (لايلزم من تاخر اسلام الراوي ولا من صغره ان لا يكون ما رواه متقدما ، وأيضا ففي سياق قصة سالم ما يشعر بسبق الحكم باعتبار الحولين لقول امرأة أبي حذيفة في بعض طرقه حيث قال لها النبي ﷺ : (ارضعيه ، قالت : وكيف ارضعه وهو رجل كبير ؟ فتبسم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وقال : قد علمت انه رجل كبير) وفي رواية لمسلم قالت : (انه ذو لحية ، قال : ارضعيه) . وهذا يشعر بانها كانت تعرف ان الصغر معتبر في الرضاع المحرم)[٣]

**الثالث** : ان نساء النبي ﷺ لم تحتج واحدة منهن ، بل ولا غيرهن على عائشة –رضي الله عنها – بذلك ، بل سلكن في الحديث بتخصيصه

---

(١) زاد المعاد: (٥/٥٨٠ – ٥٨١)، وينظر فتح الباري: (٩/٥٣)، ونيل الاوطار: (٧/١١٩)، وعون المعبود: (٦/٤٦) .

(٢) زاد المعاد: (٥/٥٨٦)، وينظر: نيل الاوطار: (٧/١١٩) .

(٣) فتح الباري: (٩/٥٣)، عون المعبود: (٦/٤٦)، وينظر: سبل السلام: (٣/٢١٥) .

بسالم ، وعدم الحاق غيره به(١). ولو كان النسخ صحيحا لما ترك التشبث به أمهات المؤمنين(٢).

**الرابع** : ان عائشة – رضي الله عنها – نفسها روت هذا وهذا ، فلو كان حديث سهلة منسوخا ، لكانت عائشة – رضي الله عنها – قد اخذت به ، وتركت الناسخ ، أو خفي عليها تقدمه مع كونها هي الراوية له ، وكلاهما ممتنع ، وفي غاية البعد(٣).

**الخامس** : ان عائشة – رضي الله عنها – ابتلت بالمسألة ، وكانت تعمل بها ، وتناظر عليها ، وتدعوا اليها صواحباتها فلها بها مزيد اعتناء ، فكيف يكون هذا حكما منسوخا قد بطل كونه من الدين جملة ، ويخفى عليها ذلك ، ويخفى على نساء النبي ﷺ فلا تذكره لها واحدة منهن(٤).

**السادس** : ان عائشة – رضي الله عنها– قد عملت بهذا الحديث بعد وفاة النبي ﷺ فدل عملها بالحديث بعد موت النبي ﷺ على انه غير منسوخ(٥).

**ثانيا : انه حكم خاص مخصوص بسالم دون من عداه(٦).**

---

(١) زاد المعاد: (٥/٥٨٦ – ٥٨٧)، وينظر: الروضة الندية: (٢/٨٥) .

(٢) نيل الاوطار: (٧/١٢٠) .

(٣) زاد المعاد: (٥/٥٨٧) .

(٤) زاد المعاد: (٥/٥٨٧) .

(٥) بدائع الصنائع: (٤/٥) .

(٦) ينظر: الام: (٥/٢٨ – ٢٩)، وأحكام القران للجصاص: (٢/١١٣)، والحاوي الكبير: (١١/٣٦٦)،وبدائع الصناع:(٤/٥)، وبداية المجتهد: (٢/٢٨)، والمغني: (١١/٣٢٠)، وزاد المعاد: (٥/٥٨٧)، وطرح التثريب: (٧/١٢٩)، وفتح الباري: (٩/٥٣) .

واستدلوا على اختصاصه بسالم : بما رواه الأمام مسلم (رحمه الله تعالى) في صحيحه ، وغيره من حديث زينب بنت أبي سلمة : أن أمها أم سلمة زوج النبي ﷺ كانت تقول : (ابي سائر أزواج النبي ﷺ ان يدخلن عليهن احدا بتلك الرضاعة وقلن لعائشة : والله ما نرى هذا إلاَّ رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا)[١].

فهذا الحديث يدل على ان سالما كان مخصوصا بذلك وما كان من خصوصية بعض الناس لمعنى لانعقله لايحتمل القياس ولا نترك به الاصل المقرر في الشرع[٢]. ولان حديث سالم نازلة في عين لم تات في غيره واحتفت بها قرينة التبني وصفات لاتوجد في غيره فلا يقاس عليه[٣]. ومما يدل على انه واقعة عين بسالم لاتتعداه إلى غيره ، ويجب الوقوف عن الاحتجاج بها ، ما جاء في بعض الروايات عند مسلم عن ابن أبي مليكة : (ان القاسم بن محمد بن أبي بكر أخبره أن عائشة – رضي الله عنها – أخبرته أن سهلة بنت سهيل بن عمرو جاءت النبي ﷺ فقالت يارسول الله ان سالما – لسالم مولى أبي حذيفة – معنا في بيتنا وقد بلغ ما يبلغ الرجال وعلم ما يعلم الرجال ، قال : (ارضعيه تحرمي عليه) قال [٤] فمكثت سنة أو قريبا منها لا احدث به وهبته[٥]، ثم لقيت القاسم

(١) تقدم تخريجه

(٢) بدائع الصناع: (٦/٤)، وينظر: سبل السلام: (٢١٥/٣) .

(٣) ينظر: بداية المجتهد: (٢٨/٢)، وشرح الزرقاني: (٣١٧/٣) .

(٤) اي الراوي ابن أبي مليكة .

(٥) وهبته: من الهيبة وهي الاجلال . شرح مسلم للنووي: (٣٢/١٠) .

فقلت له لقد حدثتني حديثاً ما حدثته بعد قال فما هو فأخبرته قال فحدثه عني أن عائشة اخبرتنيه)[١].

وهذا يوحي ان رضاعة الكبير لم تكن معروفة عن جماعة التابعين من أهل المدينة ، وقد كانت معرفتهم بالفقه حجة آنذاك ولأنهم الأقرب عهدا بالنبي – صلى الله عليه وسلم – والخلفاء الراشدين وباقي الصحابة ، ذلك أن أبن أبي مليكة من علماء التابعين من اهل المدينة ولقي الكثير من الصحابة وحدث عنهم فحدث عن (عائشة أم المؤمنين وأختها أسماء أبنة أبي بكر الصديق ، وأم سلمة ، وأبي محذورة ، وابن عباس ، وعبد الله بن عمرو ، وابن عمر ، وابن الزبير ، والمسور بن مخرمة وغيرهم)[٢] ومع ذلك لم يحدث بحديث إرضاع سالم مولى أبي حذيفة عاماً كاملا رهبة لذلك ، وهذا يدل على ان موضوع إرضاع الكبير كان مستغرباً للغاية عندهم .

قال الحافظ ابن عبد البر (رحمه الله تعالى) : (هذا يدل على انه حديث ترك قديما ولم يعمل به ، ولاتلقاه الجمهور بالقبول على عمومه ، بل تلقوه على أنه خصوص)[٣] .

وقال الأمام الشافعي (رحمه الله تعالى) : (واني قد حفظت عن عدة ممن لقيت من أهل العلم ان رضاع سالم خاص)[٤].

---

(١) صحيح مسلم: (١٠٧٦/٢) برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٢) سير اعلام النبلاء: (٨٩/٥) .

(٣) التمهيد: (٢٦٠/٨)، الاستذكار: (٦ /٢٥٥) .

(٤) الام: (٢٩/٥) .

وقال الحافظ الدارمي (رحمه الله تعالى) عقب ذكره لحديث سالم في سننه : (هذا لسالم خاصة)[١].

والظاهران لتخصيص الرخصة بسالم (رضي الله عنه) من دون الناس وجه من حيث اختيار معظم أمهات المؤمنين له ، وذهاب معظم الصحابة وجمهور العلماء إلى القول به ، وهو المفهوم من ظاهر النصوص المعارضة لحديث سهلة بنت سهيل ، ولو كان الامر على اطلاقه لشاع بين الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) فمن بعدهم من السلف ، وتعددت طرقه ، ورويت اخباره .

**وأجاب القائلون بالجواز عن حديث أم سلمة :**

(ان هذا ظن ممن ظن ذلك منهن (رضي الله عنهن) هكذا في الحديث انهن قلن : (ما نرى هذا إلاَّ خاصا بسالم ، وما ندري لعلها كانت رخصة لسالم) . فاذا هو ظن بلا شك فان الظن لايعارض به السنن الثابتة ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[٢] .

وشتان بين احتجاج أم سلمة – رضي الله عنها – بظنها ، وبين احتجاج عائشة – رضي الله عنها – بالسنة الثابتة ، ولهذا لما قالت لها عائشة : (أما لك في رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أسوة حسنة) سكتت أم سلمة ، ولم تنطق بحرف ، وهذا إما رجوع إلى مذهب عائشة وإما انقطاع في يدها)[٣].

(١) سنن الدارمي: (٢/٢١٠) .

(٢) سورة يونس: الآية: (٣٦)، سورة النجم: الآية: (٢٨) .

(٣) ينظر: المحلى: (١٠/٢٣)، وزاد المعاد: (٥/٥٨٢) .

**ويجاب على هذا :**

ان الأمام الشافعي (رحمه الله تعالى) روى عن أم سلمة – رضي الله عنها – انها قالت في الحديث : (وكان ذلك في سالم خاصة)(١). قال الأمام الشافعي : (واذا كان هذا لسالم خاصة ، فالخاص لايكون إلاَّ مخرجا من حكم العام ، واذا كان مخرجا من حكم العام فالخاص غير العام ولايجوز في العام إلاَّ أن يكون رضاع الكبير لايحرم)(٢).

وقال الشافعي ايضا : فأخذنا به يقينا لا ظنا ، حكاه عنه البيهقي في المعرفة ، وقال ما معناه انما قال هذا لأن الذي في غير هذه الرواية ان أمهات المؤمنين قلن ذلك بالظن ، ورواه (أي الشافعي) عن أم سلمة بالقطع(٣).

**وأجاب القائلون بالجواز ايضا :**

(انه لو كان ذلك خاصا بسالم لكان في لفظ الحديث ما يدل على انه خاص ، ولقطع النبي – صلى الله عليه وسلم – الالحاق ، ونص على انه ليس لاحد بعده ، كما بين لابي بُردة بن نيار – رضي الله عنه – ان جذعته تجزىء عنه ، ولا تجزىء عن أحد بعده ، فذكر هنا انها خاصة به دون غيره وفي حديث سهلة لم يذكر هذا ، وأين يقع ذبح جذعه اضحية من هذا الحكم العظيم المتعلق به حل الفرج وتحريمه ، وثبوت

---

(١) الام: (٢٨/٥)، الحاوي الكبير: (٣٦٦/١١)، معرفة السنن والاثار: (٩٣/٦)، طرح التثريب: (١٢٩/٧) .

(٢) الام: (٢٨/٥) .

(٣) ينظر: معرفة السنن والاثار: (٩٣/٦)، وطرح التثريب: (١٢٩/٧) .

المحرمية والخلوة بالمرأة والسفربها ؟ فمعلوم قطعا ، ان هذا أولى ببيان التخصيص لو كان خاصا) [١].

**ويجاب على هذا:**

ان قول النبي ﷺ لأبي بردة كان من على المنبر ، كما في الصحيحين من حديث البراء بن عازب – رضي الله عنهما – قال: (خطبنا النبي ﷺ يوم الاضحى بعد الصلاة فقال : (من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك ومن نسك قبل الصلاة فانه قبل الصلاة ولانسك له) فقال أبو بردة بن نيار – خال البراء بن عازب – يا رسول الله فاني نسكت شاتي قبل الصلاة وعرفت ان اليوم يوم أكل وشرب وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي فذبحت شاتي وتغديت قبل ان اتي الصلاة قال (شاتك شاة لحم) قال يا رسول الله فان عندنا عناقا لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين أفتجزي عني قال : (نعم ولن تجزي عن أحد بعدك)[٢]. وهذا أمر عام ،ولو لم يبين انه خاص بابي بردة لبقي العموم على عمومه ، أما حديث رضاع سالم فكان خاصا بينه ﷺ وبين سهلة ويبقى الخصوص على خصوصه.

قال ابن القيم (رحمه الله تعالى) في أوجه حمل أهل العلم لحديث سهلة بنت سهيل المسلك الثاني : (انه مخصوص بسالم دون من عداه ، وهذا مسلك أم سلمة ومن معها من نساء النبي – صلى الله عليه وسلم –

---

(١) ينظر: المحلى: (٢٣/١٠)، وزاد المعاد: (٥٨٢/٥ – ٥٨٣) .

(٢) صحيح البخاري: (٣٢٥/١) برقم: (٩١٢)، واللفظ له، كتاب العيدين، باب الاكل يوم النحر، صحيح مسلم: (١٥٥٢/٣– ١٥٥٤) برقم: (١٩٦١)، كتاب الاضاحي، باب وقتها .

ومن تبعهن ، وهذا المسلك اقوى مما قبله (يعني القائلون بالنسخ) فان أصحابه قالوا مما يبين اختصاصه بسالم ان فيه : ان سهلة سألت رسول الله ﷺ بعد نزول آية الحجاب ، وهي تقتضي انه لايحل للمرأة ان تبدي زينتها إلاَّ لمن ذكر في الآية وسمي فيها ، ولا يخص من عموم من عداهم أحد إلاَّ بدليل .

قالوا : والمرأة اذا أرضعت أجنبيا ، فقد أبدت زينتها له ، فلا يجوز ذلك تمسكا بعموم الآية ، فعلمنا ان ابداء سهلة زينتها لسالم خاص به .

قالوا : واذا أمر رسول الله ﷺ واحدا من الأمة بامر ، أو أباح له شيئا أو نهاه عن شيء وليس في الشريعة ما يعارضه ثبت ذلك في حق غيره من الأمة ما لم ينص على تخصيصه ، وأما اذا أمر الناس بأمر ، أو نهاهم عن شيء ، ثم أمر واحدا من الأمة بخلاف ما أمر به الناس ، أو أطلق له ما نهاهم عنه ، فان ذلك يكون خاصا به وحده ، ولانقول في هذا الموضع ، ان امره للواحد أمر للجميع ، واباحته للواحد اباحة للجميع ، لان ذلك يؤدي إلى اسقاط الامر الأول ، والنهي الأول ، بل نقول ، انه خاص بذلك الواحد لتتفق النصوص وتاتلف ، ولا يعارض بعضها بعضا ، فحرم الله في كتابه ان تبدي المرأة زينتها لغير محرم ، واباح رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لسهلة أن تبدي زينتها لسالم وهو غير محرم عند ابداء الزينة قطعا ، فيكون ذلك رخصة خاصة بسالم ، مستثناه من عموم التحريم ، ولا نقول : أن حكمها عام ، فيبطل حكم الاية المحرمة .

قالوا : ويتعين هذا المسلك لانا لو لم نسلكه ، للزمنا أحد مسلكين ، ولابد منهما أما نسخ هذا الحديث بالأحاديث الدالة على اعتبار الصغر في التحريم ، وأما نسخها به ولا سبيل إلى واحد من الامرين لعدم العلم بالتاريخ ولعدم تحقق المعارضة ، ولامكان العمل بالأحاديث كلها ، فانا اذا حملنا حديث سهلة على الرخصة الخاصة ، والأحاديث الاخر على عمومها فيما عدا سالما ، لم تتعارض ولم ينسخ بعضها بعضا ، وعمل بجميعها .

قالوا : واذا كان النبي ﷺ قد بين أن الرضاع إنما يكون في الحولين، وانه انما يكون في الثدي ، وانما يكون قبل الفطام ، كان ذلك ما يدل على ان حديث سهلة على الخصوص ، سواء تقدم أم تأخر ، فلا ينحصر بيان الخصوص في قوله هذا لك وحدك حتى يتعين طريقا)(١).

**المطلب الرابع : أدلة أصحاب القول الثالث ومناقشتها**

ذهبوا إلى الجمع بين أدلة أصحاب القولين السابقين ، فجعلوا أدلة أصحاب القول الأول مستنداً لهم في تحريم الرضاع في الصغر ، وأدلة أصحاب القول الثاني وهو حديث عائشة – رضي الله عنها – في قصة سالم ، انه واقع على من كان حاله كحال سالم مولى أبي حذيفة ، فلا يكون عاماً لكل أحد ، وان لايكون الرضاع مباشرا ، لان المرأة قبل الرضاع أجنبية عن المرتضع .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية (رحمه الله تعالى) بعد ان ذكر قول أم سلمة لعائشة (رضي الله عنهما) : (انه يدخل عليك الغلام الايفع)(٢).

---

(١) زاد المعاد: (٥/٥٨٧ – ٥٨٨) .

(٢) تقدم تخريجه

قال : (وهذا الحديث اخذت به عائشة – رضي الله عنها – وأبى غيرها من أزواج النبي – صلى الله عليه وسلم – ان ياخذ به ، مع ان عائشة روت عنه عليه الصلاة والسلام انه قال : (الرضاعة من المجاعة)[١] لكنها رأت الفرق بين ان يقصد رضاعة أو تغذية ، فمتى كان المقصود الثاني لم يحرم الأما كان قبل الفطام ، وهذا هو إرضاع عامة الناس ، وأما الأول فيجوز ان احتيج إلى جعله ذا محرم ، وقد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها ، وهذا قول متوجه)[٢].

وقال ابن القيم (رحمه الله تعالى) في أوجه حمل أهل العلم لحديث سهلة بنت سهيل المسلك الثالث:(أن حديث سهلة ليس بمنسوخ، ولا مخصوص ، ولا عام في حق كل أحد ، وانما هو رخصة للحاجة لمن لايستغني عن دخوله على المرأة ، ويشق احتجابها عنه ، كحال سالم مع امرأة أبي حذيفة ، فمثل هذا الكبير إذا أرضعته للحاجة أثر رضاعه ، وأما من عداه ، فلا يؤثر إلاَّ رضاع الصغير ، وهذا مسلك شيخ الاسلام ابن تيمية (رحمه الله تعالى) والأحاديث النافية للرضاع في الكبير أما مطلقة، فتقيد بحديث سهلة، أو عامة في الأحوال فتخصيص هذه الحال من عمومها، وهذا أولى من النسخ ودعوى التخصيص بشخص بعينه، وأقرب إلى العمل بجميع الأحاديث من الجانبين وقواعد الشرع تشهد له)[٣].

**ويجاب على هذا :** أن حالة سالم مولى أبي حذيفة حالة نادرة ومرتبطة بلحظة تشريعية لن تتكرر ومن ساوى بين الحاجتين فقد أخطأ

---

(١) تقدم تخريجه

(٢) مجموع الفتاوي: (٦٠/٣٤) .

(٣) زاد المعاد: (٥٩٣/٥)، وينظر: سبل السلام: (٢١٥/٣ – ٢١٦) .

بدليل أن حاجة سالم غير ممكنة ولن تنطبق على أحد بعده ، فسالم حضر اباحة التبني وكان ابنا بالتبني لأبي حذيفة ، وحضر بطلان التبني . وإلى هذا التوجيه السديد أشار الشيخ ابن عثيمين (رحمه الله تعالى) فقال : (ليس مطلق الحاجة بل الحاجة الموازية لقصة سالم ، والحاجة الموازية لقصة سالم غير ممكنة ؛ لأن التبني أبطل ، فلما انتفت الحال انتفى الحكم)[١]. ان قصة رضاعة سالم واقعة عين لم تأت في غيره ، واحتفت بها قرينة التبني ، وصفات لاتوجد في غيره ، فلا يقاس عليه[٢]. فمن من الناس اليوم له مثل حكم سالم في التبني ؟ لا أحد . ثم بعد بطلان التبني احتاج سالم لهذا الحكم فكان جواب النبي – صلى الله عليه وسلم – لحاجته هذه التي لاتنطبق على غيره ، فهي حالة خاصة انتهت بانتهاء أطرافها . ومما يؤكد هذا الجواب ان في سنة النبي – صلى الله عليه وسلم – ما كان فيه مشقة ربما تزيد على المشقة الواقعة على سهلة وسالم ، ففي الصحيحين من حديث عقبة بن عامر (رضي الله عنه) ان رسول الله ﷺ قال : (اياكم والدخول على النساء) فقال رجل من الانصار يا رسول الله أفرأيت الحمو؟[٣] قال (الحمو الموت))[٤]

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع: (٤٣٥/١٣ – ٤٣٦) .

(٢) ينظر: بداية المجتهد: (٢٨/٢)، وشرح الزرقاني: (٣١٧/٣) .

(٣) الحمو: هو قريب الزوج كاخيه وابن اخيه وعمه وابن عمه ونحوهم . ينظر: شرح مسلم للنووي: (١٥٤/١٤) .

(٤) صحيح البخاري: (٢٠٠٥/٥) برقم: (٤٩٣٤)، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامراة إلاَّ ذو محرم والدخول على المغيبة .

وكلنا يعلم ان بعض اخوة الزوج من ليس لديه مسكن إلاَّ مع اخيه، وان الحمو في حاجة لان يدخل بيت اخيه اذا كان البيت واحدا ، ومعلوم حال الصحابة (رضي الله عنهم) في ذلك الوقت ، وقلة ذات أيديهم ، وصغر بيوتهم وحاجة أخو الزوج للدخول بيت أخيه في غيابه ظاهرة ، فلو كان رضاع الكبير جائزا باطلاق أو حتى جائزا بوجود المشقة ، لرخص النبي – صلى الله عليه وسلم – في ذلك ، مع أن الحاجة ماسة لدخوله . ولم يكن من هذا شيء . فدل هذا على تحريمه للغير من باب أولى .

**المطلب الخامس : الترجيح**

تبين لنا من خلال عرضنا الشامل والمستفيظ لأقوال العلماء (رحمهم الله تعالى) وأدلتهم ومناقشتها ان الراجح في حكم إرضاع الكبير ما ذهب اليه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في كل عصر ومصر وهم أصحاب القول الأول ،وهو ان إرضاع الكبير لا يوجب التحريم مطلقا ، وانه لايحرم من الرضاع إلاَّ ما كان في الصغر ، بناء على قوة ما استدلوا به من صريح الكتاب وصحيح السنة وان واقعة سالم مولى أبي حذيفة (رضي الله عنهما) واقعة عين وهي خاصة به وبسهلة بنت سهيل وليس عاماً للامة قاله غالب ازواج النبي ﷺ سوى عائشة (رضي الله عنهن) وقاله جمع غفير من أهل العلم وهذا هو الصواب ، وهذه الواقعة لاتعارض الأحاديث الصحيحة الصريحة الدالة على ان الرضاع المؤثر ما كان في الصغر وهو الحولين بحيث يؤثر في انشاز العظم وانبات اللحم مما يصير به الرضيع كجزء من المرضعة ، وذلك لوجوه :

**أحدها** : كثرتها وانفراد حديث سالم .

**الثاني** : ان جميع الصحابة وأزواج النبي ﷺ ما عدا عائشة (رضي الله عنهم أجمعين) في شق المنع .

**الثالث** : انه أحوط .

**الرابع** : ان إرضاع الكبير لاينبت لحما ولا ينشز عظما .

**الخامس** : ان إرضاع الكبير لو كان عاماً ، لأمر رسول الله ﷺ اسامة بن زيد به ، وقد كان يدخل عليه في كل وقت وكان بالمنزلة العظيمة عند النبي ﷺ حتى كان حبه وابن حبه ، وكذلك لأمر به ﷺ خادمه أنس بن مالك الذي كان يخدمه في بيته ويطلع على بعض الأمور التي لايطلع عليها غيره كحال الخادم مع مخدومه ولم يثبت هذا في حقه ، فدل على ان رضاع سالم كان خاصا به وحده.

**السادس** : لوكان إرضاع سالم على اطلاقه لشاع ذلك بين الصحابة الكرام فمن بعدهم من السلف ، وتعددت طرقه ، ورويت أخباره.

**السابع** : اننا لو فتحنا الباب للقول بجواز إرضاع الكبير مع ما يتربص بالسنة من أحقاد الطاعنين على اختلاف صورهم وأشكالهم لكان فيه من المفاسد العظيمة المخالفة لهدي النبي – صلى الله عليه وسلم – ما لايعلمه إلاَّ الله ، ومن مفاسده العظيمة ؛ انتشار الأخوة والآباء والأمهات والأعمام والاخوال من الرضاعة ، حتى ربما ان الناس سوف ينكحون محارمهم وهم لايدرون . ولذا قال العلامة الشيخ ابن عثيمين (رحمه الله تعالى) : (والخلاصة انه بعد انتهاء التبني نقول لايجوز إرضاع الكبير ، ولايؤثر إرضاع الكبير ، بل لابد إما ان يكون في الحولين ، وأما ان

يكون قبل الفطام ، وهو الراجح[١] . أي ان الرضاعة المحركة لاتكون الامع الطفل الذي لم يتجاوز العامين فقط . وقال الشيخ ابن باز (رحمه الله تعالى) : (حديث سالم مولى أبي حذيفة خاص بسالم كما هو قول الجمهور ، لصحة الأحاديث الدالة على انه لارضاع إلاَّ في الحولين ، وهذا هو الذي نفتي به)[٢]. وما رجحناه هو أقرب إلى الصواب وأكد لحفظ النسل .

– والله تعالى أعلم بالصواب وأحكم –

## المبحث الثالث

## حقيقة الخلاف بين السيدة عائشة وأمهات المؤمنين (رضي اللّه عنهن)

ان حقيقة الخلاف بين أم المؤمنين عائشة وبقية أمهات المؤمنين(رضي الله عنهن) دائرة حول معنى كلمة كبير ، وحسم هذا الخلاف لايكون إلاَّ بتحديد معنى كلمة كبير الواردة في الأحاديث والروايات ، ولتحديد معنى الكلمة يجب مبدئيا الفصل بين معناها في حادثة سالم ومعناها في فعل عائشة – رضي الله عنها – ليكون رضاع الكبير في حادثة سالم هو ارضاعه بعد ان كان رجلا ، ثم دخوله على سهلة ، ومعناه في فعل عائشة هو الارضاع بعد تجاوز السن الشرعي للرضاعة وهوالحولين – لتكون كلمة (كبيرا) بالنسبة لسالم تعني رجل ، وتكون كلمة(كبيرا) بالنسبة لعائشة تعني تجاوز السن الشرعي للرضاعة – ومن هنا نلاحظ ان مسألة إرضاع الكبير في كتب التفسير والحديث

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع: (١٣/٤٣٦) .

(٢) مجموع فتاوي العلامة عبد العزيز بن باز: (٢٢/٢٦٥) .

والفقه وردت في سياق تفسير آية سورة البقرة : ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾[1].

وآية سورة النساء : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ ﴾[2] وسواء كان الدخول على عائشة في مرحلة ما قبل البلوغ (الغلام الأيفع) أم مرحلة الرجولة ، فان الرضاع الذي كان به الدخول كان في سن الرضاع أو تجاوز سن الرضاع بقليل ، ولم يكن هناك بالنسبة لعائشة ومع كل الاحتمالات رضاع رجل كبير .

ومن هنا ارتبط لفظ (المهد) في الروايات التي ذكرت فعل عائشة بلفظ (الكبير) ليتبين أن كلمة الكبير لاتعني اكثر من تجاوز مرحلة المهد ؛ ومن أمثلة هذا الأرتباط بين الكلمتين في الروايات ما جاء في حديث الزهري قال : أخبرني عروة بن الزبير عن عائشة – رضي الله عنها – وفيه : (فبذلك كانت عائشة – رضي الله عنها – تأمر أخواتها وبنات أخواتها وبنات إخوتها ان يرضعن من أحبت عائشة أن يراها ويدخل عليها (وان كان كبير) خمس رضعات ثم يدخل عليها ، وأبت أم سلمة وسائر ازواج النبي ﷺ ان يدخلن عليهن بتلك الرضاعة أحداً من الناس

(١) سورة البقرة، الآية: (٢٣٣) .
(٢) سورة النساء، الآية: (٢٣) .

حتى يرضع (في المهد) } [١] ، وهذا المعنى المستنبط جاء صريحا في الروايات عند مالك في الموطأ من حديث نافع (ان سالم بن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهم) اخبره ان عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – أرسلت به وهو يرضع إلى أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – فقالت : أرضعيه عشر رضعات حتى يدخل عليَّ قال سالم : فارضعتني أم كلثوم ثلاث رضعات ، ثم مرضت فلم ترضعني غير ثلاث رضعات . فلم أكن أدخل على عائشة من أجل ان أم كلثوم لم تتم لي عشر رضعات)[٢]. ولعلنا نلاحظ ان عائشة كانت ترغب في دخول سالم بن عبد الله عليها لذلك أرسلت به إلى أم كلثوم لترضعه ، ولكن أم كلثوم لم تتم رضاعته ، فلم يدخل على السيدة عائشة ، ولو كان الامر هو جواز إرضاع الرجال لجعلت احدى بنات اخيها ترضعه ، ولكنه لما كبر وصار رجلا لم يكن ليدخل على عائشة . ويجب تقرير ان طلب عائشة بالارضاع كان لاطفال صغار ، وان ما ذكر في بعض الروايات (فاخذت بذلك عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – فيمن كانت تحب ان يدخل عليها من الرجال ، فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها ان يرضعن من أحبت ان يدخل عليها من الرجال)[٣]. هو باعتبار ما سيكون منهم بعد ان يصبحوا رجالا . ودليل ذلك قول نافع ان سالم بن عبد الله بن عمر اخبره ان عائشة أم المؤمنين

---

(١) مسند أحمد: (٢٧٠/٦)، مسند أبي عوانة: (١٢٢/٣)، سنن أبي داود: (٢٢٣/٢) ،السنن الكبرى: (٤٥٩/٧).

(٢) موطأ مالك: (٦٠٣/٢) .

(٣) تقدم تخريجه

أرسلت به وهو رضيع إلى أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق فقالت : ارضعيه عشر رضعات حتى يدخل عليَّ . فلم تكن عائشة – رضي الله عنها – تقصد – طبعا – حتى يدخل عليَّ وهو رضيع ، بل كانت تقصد حتى يدخل عليَّ بعد ان يكبر . فلا يكون لقولها (حتى يدخل عليَّ) إلاَّ هذا المعنى . ويؤكد ذلك عملها بهذا القصد ، الذي شاركتها فيه حفصة بنت عمر – رضي الله عنهما – فصنعت كما صنعت عائشة ، عن مالك عن نافع ان صفية بنت أبي عبيد أخبرته : (أن حفصة أم المؤمنين – رضي الله عنها – أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع ففعلت فكان يدخل عليها)(١). فلا يمكن فهم عبارة (فكان يدخل عليها) إلاَّ بمعنى بعد ان كبر كما سبق بيانه في حديث عائشة.

وقد جاء هذا المعنى صراحة في أحكام القران للجصاص وغيره ، من حديث عبد الرحمن بن قاسم عن أبيه : (أن عائشة – رضي الله عنها – كانت تأمر بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر – رضي الله عنهم – أن ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا)(٢) .

فكانت عائشة تحب أن يدخلوا عليها بعد أن يصيروا رجالا ، لتعلمهم أمر دينهم ، التزاما بقوله تعالى : ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ ﴾(٣). وفي هذا الموقف دلالة على حرص

(١) موطأ مالك: (٢/٦٠٣) .

(٢) احكام القران للجصاص: (٢/١١٤)، بدائع الصنائع: (٤/٦) .

(٣) سورة الاحزاب، الآية: (٣٤) .

أم المؤمنين – رضي الله عنهن – على تبليغ دين رب العالمين ، وحديث رسول الله ﷺ وما تتمتع به من ذكاء وبعد نظر . وعلى ذلك فاختلاف أمهات المؤمنين مع أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – ليس في إرضاع كبير أو ادخال رجال عليها بهذا الارضاع ؛ لان هذا لم يحدث من أم المؤمنين عائشة أصلاً . ولكن كان وجه اعتراض أمهات المؤمنين هو إرضاع الصغار بقصد الدخول ، سواء كان الرضاع قبل حولين أو تجاوزه بقليل . فكان هذا القصد هو وجه الاعتراض كما في رواية صحيح مسلم وغيره من حديث زينب بنت أم سلمة قالت : (قالت أم سلمة لعائشة انه يدخل عليك الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل عليَّ . فقالت عائشة : أما لك في رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أسوة ؟ قالت : ان امرأة أبي حذيفة قالت يا رسول الله : ان سالما يدخل عليَّ وهو رجل ، وفي نفس أبي حذيفة منه شيء ، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : (ارضعيه حتى يدخل عليك) } [(١)]. وفي رواية لمالك قال : (ارضعيه خمس رضعات) فكان بمنزلة ولدها من الرضاعة[(٢)]. مما يدل على ان احتجاج عائشة بحادثة سالم كان : (الارضاع بقصد الدخول) ولم يكن الاحتجاج برضاعة من بلغ من الرجال مثل سالم .

–والله تعالى أعلم بالصواب وأحكم –

---

(١) صحيح مسلم: (١٠٧٧/٢)، برقم: (١٤٥٣)، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير .

(٢) موطأ مالك: (٦٠٥/٢) .

## المبحث الرابع
## صفة إرضاع سالم من سهلة بنت سهيل

أشكل على البعض الطريقة التي رضع بها سالم من سهلة بنت سهيل ، مع ما يشعر به ذلك من تلامس بشرتيهما رغم عدم وقوع التحريم قبل تمام الرضاع خمسا.

فقد استدل الظاهرية بقصة سالم على : جواز مس الاجنبي ثدي الأجنبية ، والتقام ثديها ، إذا أراد ان يرتضع منها مطلقا .

دعاهم إلى ذلك ان صفة الرضاع المحرم عندهم ، انما هو ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفيه فقط ، ولا يسمى رضاعة ولا إرضاعاً إلاَّ أخذ المرضع أو الرضيع بفيه الثدي وامتصاصه إياه(١) .

فالظاهرية اذا : لايعدون وصول لبن المرأة – إلى جوف المرتضع – بغير التقام الثدي ومص اللبن منه رضاعا معتبراً شرعا يثبت به التحريم .

فلا يعدون شرب لبن المرأة المحلوب في كوب أو اناء (السعوط والوجور) رضاعا تثبت به حرمة النكاح وحل الخلوة بضوابطها – وهذا عندهم يشمل الصغير والكبير .

وخالفهم في ذلك جمهور العلماء فذهبوا إلى : انه يستوي في تحريم ، الرضاع : الارتضاع من الثدي والاسعاط والايجار ، لان المؤثر في التحريم هو حصول الغذاء باللبن وانبات اللحم وانشاز العظم

(١) ينظر: المحلى: (١٠/٧)، وفتح الباري: (٩/٥٢) .

وسد المجاعة وذلك يحصل بالاسعاط والايجار . لأن السعوط يصل إلى الدماغ وإلى الحلق فيغذي ويسد الجوع ، والوجور يصل إلى الجوف فيغذي(١).

فالجمهور اذا : اعتبروا وصول اللبن إلى الحلق باي طريق كان – مثل صب اللبن في الفم من غير التقام الثدي وشربه – رضاعا .

اقول وبالله التوفيق : ان معنى الرضاعة في اللغة والاصطلاح الشرعي يحتمل الطريقتين : التقام الثدي ، أو شرب اللبن بالقدح بعد حلبه من الثدي(٢) .

وقصر معنى الرضاعة في اللغة على (التقام الثدي) فقط قول خاطيء ، بل يطلق الرضاع ويراد به السقاية أيضا .

قال ابن منظور : (وقول عمر – رضي الله عنه – في الحديث : (اللبن لايموت)(٣) أراد أن الصبي اذا رضع امرأة ميتة حرم عليه من ولدها وقرابتها ما يحرم عليه منهم لو كانت حية ، وقد رضعها ، وقيل معناه : اذا فصل اللبن من الثدي واسقيه الصبي فانه يحرم به ما يحرم

---

(١) بدائع الصنائع: (٩/٤)، وينظر: المبسوط: (٢٩٦/٣٠)، والمدونة الكبرى: (٤٠٥/٥)، ومواهب الجليل: (١٧٨/٤)، والحاوي الكبير: (٣٧٢/١١)، والمهذب: (١٥٦/٢)، والمغني: (٣١٣/١١)، والمبدع: (١٦٨/٨)، والانصاف: (٣٣٦/٩)، وفتح الباري: (٥٢/٩) .

(٢)تقدم بيانه في المبحث الأول لدى الكلام عن تعريف الرضاع في اللغة والاصطلاح .

(٣) مصنف عبد الرزاق: (٥٣٩/٤) .

بالرضاع ، ولايبطل عمله بمفارقة الثدي ؛ فان كل ما انفصل من الحي ميت إلاَّ اللبن والشعر والصوف لضرورة الاستعمال)[١].

ومما يؤيد ان رضاع سالم انما كان بشرب اللبن المحلوب ولم يكن بالتقام الثدي ومص اللبن منه . ماروواه ابن سعد في الطبقات الكبرى قال : أخبرنا محمد بن عمر ، حدثنا محمد بن عبد الله بن أخي الزهري عن أبيه قال : (كان يحلب في مسعط أو اناء قدر رضعة فيشربه سالم في كل يوم خمسة أيام . وكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسر رخصة من رسول الله ﷺ لسهلة بنت سهيل)[٢].

ولا يهم ها هنا ضعف سند الحديث – لكون الواقدي أحد رواته متهما بالكذب – اذ لايعارضه حديث صحيح ، فهو للاستئناس لا للاحتجاج . كما ان فهم السلف يؤيد هذا المعنى .

قال أبو عمر ابن عبد البر – رحمه الله تعالى – : {هكذا إرضاع الكبير كما ذكر ، يحلب له اللبن ويسقاه ، وأما ان تلقمه المرأة ثديها كما تصنع بالطفل فلا ، لان ذلك لايحل عند جماعة العلماء ، وقد أجمع فقهاء الأمصار على التحريم بما يشربه الغلام الرضيع من لبن المرأة وان لم يمصه من ثديها)[٣].

وقال الإمام النووي (رحمه الله تعالى) : (قوله – صلى الله عليه وسلم – (ارضعيه) قال القاضي : لعلها حلبته ثم شربه من غير ان يمس

(١) لسان العرب: (٩٢/٢)، باب مادة: (موت) .

(٢) الطبقات الكبرى: (٢٧١/٨)، شرح الزرقاني: (٣١٦/٣) .

(٣) التمهيد: (٢٥٧/٨)، الاستذكار: (٢٥٥/٦) .

ثديها ولا التقت بشرتهما ، وهذا الذي قاله القاضي حسن ، ويحتمل انه عفي عن مسه للحاجة ، كما خص بالرضاعة مع الكبر)[1].

وقال الماوردي (رحمه الله تعالى) في حديث سالم : (ومعلوم انه لم يرد ارتضاعه من الثدي بتحريمه عليه ، فثبت انه أراد الوجور)[2].

أقول وبالله التوفيق : ان ما قاله ابن عبد البر ، والقاضي (رحمهما الله تعالى) هو المتعين ؛ لأن الكبير قبل الرضاع بمنزلة الأجنبي عن المرأة ، إذ لايحل للرجل مس ثدي المرأة الأجنبية عنه (أي غير زوجته) ولو كانت أخته أو أمه من النسب أو من الرضاع ، فلا يحل له ذلك منها قبل ان تكون أختاً له من الرضاع من باب أولى.

وقد روي الطبراني عن معقل بن يسار (رضي الله عنه) قال : قال: رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : (لان يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امراة لاتحل له)[3]. قال الهيثمي ورجاله رجال الصحيح[4] .

والمس : هو اللمس باليد وبغير اليد ، ولايصرف عن حقيقته إلاَّ بصارف من قرينة وسياق كلام ؛ لأن الأصل في الكلام : الحقيقة لا المجاز .

---

(١) شرح مسلم للنووي: (٣١/١٠) .

(٢) الحاوي الكبير: (٣٧٢/١١) .

(٣) المعجم الكبير للطبراني : (٢١١/٢٠) .

(٤) مجمع الزوائد: (٣٢٦/٤) .

وعليه : فلا يحل للرجل ان يمس بدن امرأة أجنبية عنه – غير زوجته – ولو كانت أخته من الرضاع ، فلا يحل له ذلك منها قبل أن تكون أختا له من الرضاع بطريق الاولى .

واذا كان هذا في البدن عامة فهو اشد حرمة في الثدي خاصة من باب الأولى والأغلظ ؛ لأنه عورة . وعليه : فرضاع الكبير في قصة سالم . كان بشرب اللبن المحلوب من سهلة امرأة أبي حذيفة ، في كوب أو إناء ، وليس بمص الثدي بحال .

–والله تعالى أعلم بالصواب وأحكم –

# الخاتمة

## أهم نتائج هذا البحث

بعد هذه الرحلة العلمية الممتعة في حكم إرضاع الكبير في الشريعة الاسلامية ، يمكنني أن ألخص أهم النتائج التي توصلت اليها من خلال البحث في النقاط الاتية:

١-ان تفسير الرضاع عند اللغويين والفقهاء يحتمل : التقام الثدي ومص اللبن منه ، وهذا هو الغالب ويحتمل أيضا شرب اللبن بالاناء أو القدح بعد حلبه من الثدي .

٢-ان مسألة إرضاع الكبير فيها ثلاثة اقوال :

الاول : انه لا يوجب التحريم مطلقا. وهو قول جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

الثاني : انه يوجب التحريم مطلقا . وهو قول أم المؤمنين عائشة ، وابن حزم الظاهري .

الثالث : التفصيل : انه يوجب التحريم اذا دعت اليه الحاجة عند وجود المشقة ، والا فلا يوجب التحريم . وهو قول شيخ الاسلام ابن تيمية .

٣-استدل الذين قالوا بأن إرضاع الكبير لا يوجب التحريم مطلقاً بآيات من القران الكريم الدالة على ان الله عز وجل جعل تمام الرضاع المحرم في الحولين ، ولا حكم للرضاع بعد الحولين.

وبأحاديث من السنة النبوية الدالة على ان الرضاعة التي يحصل بها الحرمة ما كان في الصغر والرضيع طفل يقوته اللبن ويسد جوعه بخلاف ما بعد ذلك من الحال التي لايشبعه فيها إلاَّ الخبز واللحم وما في معناهما .

٤-استدل الذين قالوا بأن إرضاع الكبير يوجب التحريم مطلقاً بعموم حديث إرضاع سالم مولى أبي حذيفة من سهلة بنت سهيل.

٥-وأما الذين قالوا بالتفصيل : جعلوا أدلة القول الأول مستندا لهم وحديث سالم مولى أبي حذيفة واقع على من كان حاله كحال سالم مولى أبي حذيفة .

٦-أجاب الجمهور على حديث إرضاع سالم من سهلة بنت سهيل . بانه حكم خاص مخصوص بسالم وبسهلة بنت سهيل وليس عاماً للامة لأن حديث سالم نازلة عين لم تأت في غيره وأحتفت بها قرينة التبني وصفات لاتوجد في غيره فلا يقاس عليه . وهذا مسلك أم سلمة ومن معها من نساء النبي – صلى الله عليه وسلم – ومن تبعهن .

٧-ان الراجح في حكم إرضاع الكبير ما ذهب اليه الجمهور وهو أن إرضاع الكبير لا يوجب التحريم مطلقاً .

٨-ان حقيقة الخلاف بين السيدة عائشة وأمهات المؤمنين – رضي الله عنهن – ليس في إرضاع الكبير أو ادخال رجال عليها بهذا الارضاع ، لان هذا لم يحدث من أم المؤمنين عائشة أصلا . ولكن كان وجه اعتراض أمهات المؤمنين هو إرضاع الصغار بقصد الدخول ، سواء كان الرضاع قبل حولين أو تجاوزه بقليل ، فكان هذا القصد هو وجه الاعتراض .

٩-ان صفة إرضاع سالم من سهلة بنت سهيل ، كان بشرب اللبن المحلوب من امرأة أبي حذيفة في كوب أو إناء ، وليس بمص الثدي بحال .

**وختاماً :**

أرجو من الله عز وجل أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة واضحة ومتكاملة عن حكم إرضاع الكبير في الشريعة الاسلامية . وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه واتباعه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

## المصادر والمراجع


### اولاً : القران الكريم

### ثانياً : كتب التفسير وعلومه

١- أحكام القران :

الجصاص : ابو بكر احمد بن عليّ الرازي (ت : ٣٧٠هـ) ، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت – ١٤٠٥هـ .

٢- أحكام القران :

ابن العربي : ابو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي (ت : ٥٤٢هـ) ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، طبعة دار الفكرللطباعة والنشر – لبنان .

٣- تفسير القران العظيم :

ابن كثير : الحافظ ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت : ٧٧٤هـ) ، طبعة دار الفكر – بيروت – ١٤٠١هـ .

٤- الجامع لاحكام القران :

القرطبي : ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري (ت : ٦٧١هـ) ، طبعة دار الشعب – القاهرة .

٥- جامع البيان عن تاويل آي القران :

الطبري : ابو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد (ت : ٣١٠هـ) ، طبعة دار الفكر – بيروت – ١٤٠٥هـ .

### ثالثاً : كتب الحديث وعلومه .

٦- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الامصار وعلماء الاقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار . ابن عبد البر : ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت : ٤٦٣هـ) ، تحقيق : سالم محمد عطا ، ومحمد عليّ معوض ، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الاولى ، ٢٠٠٠م .

٧- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والاسانيد : ابن عبد البر ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت : ٤٦٣هـ) ، تحقيق ، مصطفى بن احمد العلوي ، ومحمد عبد الكبير البكري ، طبعة وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامية ، المغرب ، ١٣٨٧هـ .

٨- سبل السلام شرح بلوغ المرام : الصنعاني : محمد بن اسماعيل الصنعاني الامير (ت : ١١٨٢هـ) ، تحقيق : محمد عبد العزيز الخولي ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الرابعة ، ١٣٧٩هـ – ١٩٦٠م .
٩- سنن أبي داود : ابو داود : سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي (ت : ٢٧٥هـ) ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة دار الفكر .
١٠- سنن الترمذي : ابو عيسى : محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت : ٢٧٩هـ) ، تحقيق ، احمد محمد شاكر وآخرون ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت- .
١١- سنن الدار قطني : ابو الحسن : عليّ بن عمر الدار قطني البغدادي (ت : ٣٨٥هـ) ، تحقيق : السيد عبد الله هاشم يماني المدني ، طبعة دار المعرفة – بيروت – ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م .
١٢- سنن الدارمي : ابو محمد : عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت : ٢٥٥هـ) ، تحقيق . فواز احمد زمرلي ، وخالد السبع العلمي ، طبعة دار الكتاب العربي – بيروت- الطبعة الاولى – ١٤٠٧هـ .
١٣- السنن الكبرى : البيهقي : ابو بكر احمد بن الحسين بن عليّ بن موسى (ت : ٤٥٨هـ) تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، طبعة مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م .
١٤- سنن النسائي الكبرى : ابو عبد الرحمن : احمد بن شعيب النسائي (ت : ٣٠٣هـ) تحقيق : الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري ، وسيد كسروي حسن ، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الاولى ، ١٤١١هـ – ١٩٩١م .
١٥- شرح الزرقاني على موطأ مالك : الزرقاني : محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت: ١١٢٢هـ) طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الاولى ،١٤١١هـ .
١٦- شرح النووي على صحيح مسلم : النووي : ابو زكريا يحيي بن شرف بن مري (ت : ٦٧٦هـ) طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت – الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ .
١٧- صحيح البخاري : ابو عبد الله : محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي (ت : ٢٥٦هـ) تحقيق : الدكتور ، مصطفى ديب البغا ، طبعة دار ابن كثير – اليمامة – بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م .

١٨- صحيح مسلم : ابو الحسين : مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت : ٢٦١هـ) تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت
١٩- طرح التثريب في شرح التقريب : العراقي : ابو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسيني العراقي (ت : ٨٠٦هـ) تحقيق : عبد القادر محمد عليّ ، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٠م.
٢٠- عمدة القاري شرح صحيح البخاري : العيني : بدر الدين محمود بن احمد العيني (ت : ٨٥٥هـ) طبعة دار احياء التراث العربي ، بيروت .
٢١- عون المعبود شرح سنن أبي داود : ابو الطيب : محمد شمس الحق العظيم آبادي (ت : ١٣٢٩هـ) طبعة دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٥م
٢٢- غريب الحديث لابن سلام : ابو عبيد : القاسم بن سلام الهروي (ت : ٢٢٤هـ) تحقيق : الدكتور محمد عبدالمعيد خان ، طبعة دار الكتاب العربي – بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٦هـ .
٢٣- فتح الباري شرح صحيح البخاري : الحافظ احمد بن عليّ بن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢هـ) تحقيق : الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، ومحمد فؤاد عبد الباقي ، ومحب الدين الخطيب ، طبعة المكتبة السلفية – القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧هـ
٢٤- الكامل في ضعفاء الرجال : ابن عدي : ابو احمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد الجرجاني (ت : ٣٦٥هـ) تحقيق ، يحيى مختار غزاوي ، طبعة دار الفكر – بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م .
٢٥- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : الهيثمي : عليّ بن أبي بكر (ت : ٨٠٧هـ) طبعة دار الريان للتراث ، ودار الكتاب – القاهرة – بيروت ، ١٤٠٧هـ .
٢٦- مسند أبي عوانة : ابو عوانة : يعقوب بن اسحاق الاسفرائني (ت : ٣١٦هـ) طبعة دار المعرفة – بيروت.
٢٧- مسند احمد :ابو عبد الله : احمد بن حنبل الشيباني (ت : ٢٤١هـ) طبعة مؤسسة قرطبة – مصر .
٢٨- مصنف ابن أبي شيبة : ابو بكر : عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت : ٢٣٥هـ) تحقيق : كمال يوسف الحوت ، طبعة مكتبة الرشد – الرياض ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩هـ .

٢٩- مصنف عبد الرزاق : ابو بكر : عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت : ٢١١هـ) تحقيق : حبيب الرحمن الاعظمي ، طبعة المكتب الاسلامي – بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ .

٣٠- المعجم الكبير : الطبراني : ابو القاسم سليمان بن احمد بن ايوب (ت : ٣٦٠هـ) تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي ، طبعة مكتبة الزهراء – الموصل ، الطبعة الثانية – ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣م .

٣١- معرفة السنن والآثار : البيهقي : ابو بكر احمد بن الحسين بن عليّ بن موسى البيهقي (ت : ٤٥٨هـ) تحقيق : سيد كسروي حسن ، طبعة دار الكتب العلمية – لبنان – بيروت .

٣٢- المنتقى شرح الموطأ : الباجي : ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعد القرطبي الاندلسي (ت : ٤٧٤هـ) طبعة مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٣٢هـ .

٣٣- الموطأ : الأمام أبي عبد الله مالك بن انس الاصبحي (ت : ١٧٩هـ) تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار احياء التراث العربي – مصر .

٣٤- نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار : الشوكاني : محمد بن عليّ بن محمد الشوكاني (ت : ١٢٥٥هـ) طبعة دار الجيل – بيروت، ١٩٧٣م .

**رابعاً : كتب الفقه :**

**أ- الفقه الحنفي :**

٣٥- البحر الرائق شرح كنز الدقائق : ابن نجيم : زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي (ت : ٩٧٠هـ) طبعة دار المعرفة – بيروت ، الطبعة الثانية .

٣٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : الكاساني : علاء الدين ابو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت : ٥٨٧هـ) طبعة دار الكتاب العربي – بيروت ، الطبعة الثانية – ١٩٨٢م .

٣٧- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق : الزيلعي : فخر الدين عثمان بن عليّ الزيلعي الحنفي (ت : ٧٤٣هـ) طبعة دار الكتب الاسلامي – القاهرة ، ١٣١٣هـ .

٣٨- شرح فتح القدير : ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت : ٦٨١هـ) طبعة دار الفكر – بيروت ، الطبعة الثانية .

٣٩- المبسوط : السرخسي : شمس الدين (ت : ٤٩٠هــ) طبعة دار المعرفة – بيروت – لبنان ، ١٤١٤هــ – ١٩٩٣م .
٤٠- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده (ت : ١٠٧٨هــ) خرج اياته وأحاديثه : خليل عمران المنصور ، طبعة دار الكتب العلمية – لبنان – بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤١٩هــ – ١٩٩٨م.

**ب – الفقه المالكي**

٤١- الشرح الكبير : الدردير : ابو البركات احمد بن محمد بن احمد (ت : ١٢٠١هــ) تحقيق : محمد عليش ، طبعة دار الفكر – بيروت.
٤٢- شرح مختصر خليل : ابو عبد الله : محمد الخرشي المالكي (ت : ١١٠١هــ) طبعة دار الفكر للطباعة – بيروت .
٤٣- الفواكه الدواني : احمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي (ت : ١١٢٥هــ) طبعة دار الفكر – بيروت – ١٤١٥هــ .
٤٤- القوانين الفقهية : ابن جزي : ابو القاسم محمد بن احمد (ت : ٧٤١هــ) دار القلم – بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧م .
٤٥- مختصر خليل : خليل بن اسحاق بن موسى المالكي (ت : ٧٧٦هــ) تحقيق ، احمد عليّ حركات ، طبعة دار الفكر – بيروت ، ١٤١٥هــ .
٤٦- المدونة الكبرى : الأمام مالك بن انس (ت : ١٧٩هــ) برواية سحنون بن سعيد التنوخي (ت : ٢٤٠هــ) ، طبعة دار صادر – بيروت .
٤٧- منح الجليل على مختصر خليل : ابو عبد الله : الشيخ محمد بن احمد بن محمد عليش المالكي (ت : ١٢٩٩هــ) طبعة دار الفكر – بيروت ٠ ١٤٠٩هــ – ١٩٨٩م .
٤٨- مواهب الجليل شرح مختصر خليل ، ويسمى (شرح الحطاب) : ابو عبد الله : محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب الرعيني (ت : ٩٥٤هــ) ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨هــ .

ت- الفقه الشافعي :
٤٩- اسنى المطالب شرح روض الطالب : ابو يحيى : زكريا الانصاري الشافعي (ت : ٩٢٦هـ) طبعة المكتبة الاسلامية ، مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية – مصر ، ١٣١٣هـ .
٥٠- الأم : الأمام الشافعي : ابو عبد الله محمد بن ادريس (ت : ٢٠٤هـ) طبعة دار المعرفة – بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٣هـ .
٥١- الحاوي الكبير : (وهو شرح مختصر المزني) : الماوردي : عليّ بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي (ت : ٤٥٠هـ) تحقيق ، الشيخ عليّ محمد معوض – والشيخ عادل احمد عبد الموجود ، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م .
٥٢- روضة الطالبين : الأمام النووي : ابو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (ت : ٦٧٦هـ) طبعة المكتب الاسلامي – بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٥هـ .
٥٣- السراج الوهاج شرح متن المنهاج (لشرف الدين يحيى النووي) : محمد الزهري الغمراوي (ت : ١٣٣٧هـ) طبعة دار المعرفة – بيروت .
٥٤- فتح الوهاب شرح منهج الطلاب : الانصاري : ابو يحيى زكريا بن محمد بن احمد بن زكريا (ت : ٩٢٦هـ) طبعة دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤١٨هـ .
٥٥- مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج : محمد الخطيب الشربيني (ت : ٩٧٧هـ) طبعة دار الفكر – بيروت .
٥٦- المهذب: الشيرازي : ابو اسحاق ابراهيم بن عليّ بن يوسف (ت : ٤٧٦هـ) طبعة دار الفكر – بيروت .
ث- الفقه الحنبلي :
٥٧- الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الأمام المبجل احمد بن حنبل : المرداوي : علاء الدين أبي الحسن عليّ بن سليمان المرداوي (ت : ٨٨٥هـ) تحقيق : محمد حامد الفقي ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت .
٥٨- الشرح الممتع على زاد المستقنع : الشيخ محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت : ١٤٢١هـ) طبعة دار ابن الجوزي ، الطبعة الاولى ، ١٤٢٢هـ – ١٤٢٨هـ.

٥٩- شرح منتهى الارادات : البهوتي : منصور بن يونس بن ادريس البهوتي (ت : ١٠٥١هـ) طبعة عالم الكتب – بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٦م .

٦٠- كشاف القناع عن متن القناع : البهوتي : منصور بن يونس بن ادريس البهوتي (ت : ١٠٥١هـ) تحقيق : هلال مصيلحي مصطفى هلال ، طبعة دار الفكر – بيروت ، ١٤٠٢هـ .

٦١- المبدع في شرح المقنع : ابو اسحاق : ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي (ت : ٨٨٤هـ) طبعة المكتب الاسلامي – بيروت ، ١٤٠٠هـ .

٦٢- مطالب اولي النهى : مصطفى السيوطي الرحيباني (ت : ١٢٤٣هـ) طبعة المكتب الاسلامي – دمشق ، ١٩٦١م .

٦٣- المغني : ابن قدامة : موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت : ٦٢٠هـ) تحقيق : الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي – والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ، طبعة دار عالم الكتب – الرياض – السعودية ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م ، الطبعة الخامسة – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

ج- **الفقه الظاهري :**

٦٤-المحلى: ابن حزم : ابو محمد عليَّ بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت : ٤٥٦هـ) تحقيق : لجنة احياء التراث العربي ، طبعة دار الافاق الجديدة – بيروت .

**ح- الفقه الزيدي:**

٦٥-السيل الجرار المتدفق على حدائق الازهار : الشوكاني : محمد بن عليَّ بن محمد (ت : ١٢٥٠هـ) : تحقيق : محمود ابراهيم زايد ، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الاولى – ١٤٠٥هـ .

**خ- فقه الخلاف :**

٦٦-بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ابن رشد الحفيد : ابو الوليد : محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي (ت : ٥٩٥هـ) ، طبعة دار الفكر – بيروت .

٦٧-الروضة الندية شرح الدرر البهية : القنوجي : ابو الطيب صديق بن حسن بن عليَّ الحسيني القنوجي البخاري (ت : ١٣٠٧هـ) طبعة دار الندوة الجديدة – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية ، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م .

٦٨-زاد المعاد في هدي خير العباد : ابن قيم الجوزية : شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ايوب الزرعي الدمشقي (ت : ٧٥١هـ) تحقيق : شعيب الارناؤوط – وعبد القادر الارناؤوط ، طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت ، ومكتبة المنار الاسلامية – الكويت ، الطبعة الرابعة عشر ، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م .

٦٩-مجموع الفتاوى : ابن باز : العلامة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت : ١٤٢٠هـ) اشرف على جمعه وطبعه : محمد بن سعد الشويعر ، طبعة موقع الرئاسة للبحوث العلمية والافتاء .

٧٠-مجموع الفتاوى : شيخ الاسلام : تقي الدين أبي العباس احمد عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت : ٧٢٨هـ) تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي ، طبعة مكتبة ابن تيمية ، الطبعة الثانية .

٧١-مختصر اختلاف العلماء (للطحاوي (ت : ٣٢١هـ)) : صاحب الاختصار : الجصاص : ابو بكر احمد بن عليّ الرازي (ت : ٣٧٠هـ) تحقيق : الدكتور عبد الله نذير احمد ، دار البشائر الاسلامية – بيروت ، الطبعة الثانية – ١٤١٧هـ .

**خامساً : كتب التاريخ والانساب والطبقات والرجال :**

٧٢- سير اعلام النبلاء : الذهبي : ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز (ت : ٧٤٨هـ) تحقيق : شعيب الارناؤوط – ومحمد نعيم العرقسوسي ،طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت ، الطبعة التاسعة – ١٤١٣هـ .

٧٣- الطبقات الكبرى : ابن سعد : ابو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري كاتب الواقدي (ت : ٢٣٠هـ) طبعة دار صادر – بيروت – لبنان ، ١٣٧٦هـ – ١٩٥٧م .

**سادساً : كتب اللغة والمصطلحات :**

٧٤- تهذيب اللغة : ابو منصور : محمد بن احمد الازهري (ت : ٣٧٠هـ) تحقيق : محمد عوض مرعب ، طبعة دار احياء التراث العربي – بيروت ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠١م .

٧٥- لسان العرب : ابن منظور : ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت : ٧١١هـ) طبعة دار صادر – بيروت ، الطبعة الاولى .

٧٦- معجم مقاييس اللغة : ابو الحسين : احمد بن فارس بن زكريا (ت : ٣٩٥هـ) تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، طبعة دار الجيل – بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤٢٠هـ .

٧٧- النهاية في غريب الحديث والاثر : ابن الاثير : ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت : ٦٠٦هـ) تحقيق : طاهر احمد الزاوي – ومحمود محمد الطناحي ، طبعة المكتبة العلمية – بيروت – ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م .

# العوامل المؤثرة في الإدراك التربوي للمعلم

م.م بلال إبراهيم يعقوب

الجامعة العراقية ـ كلية الآداب

# الفصل الأول
# التعريف بالبحث

## مشكلة البحث

تعد قضية المعلم من أهم القضايا الأساسية التي تتصدى لها البحوث والدراسات التربوية في كثير من دول العالم ، وذلك نظراً للدور الكبير والهام الذي يقوم به المعلم في العملية التربوية ، بل واعتبار المعلم حجر الزاوية ومحورها في هذه العملية .

وأكدت كل الدراسات والبحوث على اهمية الاعداد التربوي للمعلم ، لما له من تأثير على فاعلية عمله عن طريق إكسابه معارف وخبرات واتجاهات ومهارات تتصل بعمله التربوي .

وفي هذا الصدد يؤكد (كوميز combs) هذه الاهمية بقوله (( ان اختيار المعلمين الأكفياء مسألة على رأس قائمة الأولويات في جميع الدول )) (خيري وعبد الحميد ١٩٧١،ص٢٤٣) [٢].

وإذا كان (كومبز) يؤكد على اختيار المعلمين الاكفياء للقيام بادوار مهنة التعليم فذلك إنما ينشأ من كونهم يأتون في اي نظام تعليمي بعد الطلاب باعتبارهم اكبر المدخلات وأخطرها .

وتأتي اهمية المعلم هذه من حيث انه الخبير الذي اقامه المجتمع ليحقق اغراضه التربوية، (( فهو من جهة : القيم الامين على تراثه الثقافي ومن جهة أخرى : العامل الاكبر على تجديد هذا التراث و تعزيزه(شهلا وآخرون ١٩٧٨، ص٢٣٨)[٨]، وأكثر من ذلك (( فأن المعلم يعد حجر الزاوية في العملية التربوية وانه يحتل مكان الصدارة بين العوامل التي

يتوقف عليها نجاح التربية في بلوغ غاياتها على اعتبار انـــه لا يمكـــن الفصل بين مسؤليات المعلم والتغيرات الأساسية التي تتم في المجتمع )) (شهلا وآخرون ،ص٩٦٨، ص ١٢٢)[٨] .

وعملية الاختيار التي سبق ذكرها انما تعني انتقاء أولئـــك الافـــراد المناسبين لتأدية الوظيفة ، بطريقة فعَالة ومؤثرة ومحققة لأهداف المدرسة ، التي هي في حد ذاتها اهداف المجتمع .

لذلك كان من الامور الجوهرية التي تهتم أي خطة علـــى رســـم سياسة التعليم في اي بلد من البلدان بكيفية اعداد المعلم (( لأنه هو الـــذي سيقع على عاتقه في النهاية المسؤلية المباشرة في ترجمة القـــيم والمثـــل والاهداف العامة الى اجراءات سلوكية تشكل المواصفات المطلوبة مـــن المواطن الذي نبغي اعداده )) ( إسماعيل ١٩٧٢، ص ١٣٦)[١٢].

ولكي يقوم المعلم بكل هذه المسؤليات الجسام فلا بد ان تتوافر فيه صفات شخصية وعقلية وعلمية وأخلاقية قد لا تتوافر لدى البعض ، ومن هنا تتأكد عملية الاختيار لأصلح العناصر المناسبة للقيام بهـــذه المهنـــة الخطيرة جداً وفي هذا الصدد يذكر (جيلبرت دى لاندشـــبر) مؤكـــداً (( ضرورة اختبار المعلمين حين يقول : (( في اماكن كثيـــرة الا يتعـــرض سائقوا السيارات إلى إجراءات للاختيار أكثر صرامة من اجـــراءات ، اختيار المعلمين ومع ذلك فأن الأولين يمكن بكل تأكيد ان يعرضوا حيـــاة بعض عشرات من الركاب للخطر ، يمكن للآخرين ان يقفوا عقبـــة فـــي نمو عقول آلاف من الاطفال )) (علي١٩٨٢، ص ٨٦ )[١١] .

ويضيف (جيلبرت) الى ذلك بقوله : (( بينما يفقد الصانع الهزيـــل زبائنه ويطرد السائق غير الماهر ، فأنه في معظم بـــلاد العـــالم يعـــين

المدرس في الغالب لمدى الحياة من دون تأسيس دقيق لقدراته الفعلية ، وكم من المعلمين الذين عينتهم الدولة طردوا لأخطاء مهنية خطيرة )) (علي ١٩٨٢، ص ٨٧) [١١].

ومن المشكلات الخطيرة التي تواجه اي نظام تربوي الا يكون عند المعلمين وعي بأهداف المدرسة ومتطلبات المهنية وبالأدوار التي يجب ان يقوم بها داخل المدرسة وخارجها،فان فقدان المعلم لهذا الوعي يجعله كالسائق غير الماهر أو كالصانع الهزيل كما سبق توضيحه .

صحيح ان عملية الاختيار التي تقوم بها كليات ومعاهد اعداد المعلمين من اجل اختيار أفضل عناصر من الطلاب الذين يتقدمون للدراسة بها ،يتوقع ان يكون لدى هؤلاء وعي تربوي ، ولكن حتى الان لا توجد وسيلة علمية دقيقة يمكن عن طريقتها التنبؤ بالمدرس الجيد الواعي بدوره ، ولكن الحقيقة التي اكدتها الدراسات التربوية ان الاعداد المهني والعلمي المتكامل والشامل للمعلم له دور كبير في ايجاد هذا الوعي لديه بشرط ثبات العوامل الأخرى والتي سوف تناقش في هذا البحث .

## أولاً : <u>اهمية البحث والحاجة اليه</u> :

إن التعليم ليس مهنة من لا مهنة له ، ولكنها مهنة تتطلب قوى بشرية لها مواصفات خاصة تستفيد و تتجاوب مع مواقف التعليم في الكليات ومعاهد اعدادهم حتى يفرز هذا الاعداد معلمين مؤهلين واعين بأدوارهم حتى يكونوا في المستقبل سبباً من أسباب تحقيق المدرسة لأهدافها بدلاً من ان يكونوا معوقين لتحقيق هذه الاهداف .

ومما يضخم مسؤلية المعلم في تحقيق اهداف المدرسة ، أن تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية جعل المدرسة مركزاً هاماً من مراكز الاصلاح وجعل المعلم عاملاً هاماً من عوامل النهضة تعتمد عليه الدول في تحقيق أغراضها وبلوغ غاياتها ، ((إذ أن جهود المعلمين تقاس بالرقي الاجتماعي الذي أسهموا في تحقيقه ، لأن جهودهم لا تقتصر على حفظ التراث الثقافي فحسب ، بل تشمل ايضاً تحسين هذا التراث وتوجيهه نحو المثل العليا التي تتطلبها الحياة الحديثة ))
(صليبا ١٩٨٧، ص ٣٥٥ – ٣٥٦ )[٧] .

لقد اوصت كثير من الدراسات والمؤتمرات بضرورة دراسة اوضاع المعلم ــ اعداده ــ و العوامل المؤثرة ــ مشكلاته ــ اوضاعه الاجتماعية والاقتصادية ــ دوره في ظل المتغيرات الاجتماعية .

وهذه الأدوار التي أكدت عليها كل الدراسات والمؤتمرات والحلقات لا يمكن ان يقوم بها المعلم الا إذا كان عنده ادراك تربوي عن دور المدرسة في المجتمع خاصة في مراحل التغير السريع التي نشاهدها في هذه الايام ، وكذلك عن طبيعة ومفهوم المناهج الحديثة وطرائق التدريس ، وعن طبيعة عملية التعلم وطبيعة المتعلم .

فإذا غاب هذا الادراك التربوي عن المعلم فهل نتوقع منه :

( أ ) أن يؤدي عملاً ذا فعالية وكفاية تتحقق بها فعالية وكفاية العملية التربوية .

( ب ) أن يدرك دقائق العملية التربوية وأُسسها العلمية .

( ج ) ألا يضيع كل أو معظم جوهر العمل التربوي الذي يمكن أن تحتويه المناهج والكتب من الطرائق والأهداف التربوية .

( د ) ان يحقق اهداف التربية الخلقية والروحية والاجتماعية والاقتصادية في الإنسان .

( هـ ) ان يحيط إحاطة دقيقة بعناصر الخبرة وتفاعلاتهـا وبتوقعاتهـا ونتائجها .

( و ) أن يدرك أهمية الانشطة التربوية المساعدة والوسـائل التعليميـة المحققة لأهداف التربية .

( ز ) ان يبني الانسان الذي يستطيع ان يقوم بـأدوار المختلفـة التـي يتطلبها منه المجتمع العصري .

## ثانياً : هدفا البحث :

يمكن صياغة هدفا البحث عن طريق صياغة السؤالين الآتيين :

ما الجوانب الاساسية المتعلقة بالعملية التربوية التي يجب ان يكون المعلم على إدراك بها حتى يؤدي دوره بفعالية ونجاح ؟

وما العوامل التي تؤثر في هذا الادراك ، وكيف يمكـن الإفـادة الكاملة من هذا الادراك ؟

## ثالثاً: <u>منهج البحث</u>:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي في البحث لأنـه المـنهج الذي من خلاله يتم فهم الظاهرة على النحو الدقيق، فعمد الباحـث إلـى دراسة العوامل المؤثرة في الادراك التربوي للمعلم من خلال ما تـوافر من مصادرو مراجع وأدبيات ودراسات ميدانيـة ، وتحليلهـا ودراسـة الجوانب المتعلقة بها كافة ، للتوصل إلى نتائج يمكن التعويل عليها مـن خلال ثلاثة فصول وتوصيات ومقترحات توصل إليها الباحث.

**رابعاً : التعريف الإجرائي للادراك التربـــوي : operational definition of educational consciousness**

يقصد بالإدراك التربوي للمعلم ، فهمه وإدراكه لأدواره التي يجـــب أن يقوم بها ، وما يساعده على التفاعل مع المواقف المســـتقبلية طـــوال وجوده في مجال مهنته .

**حدود البحث:**

١- ستقتصر الدراسة على معلم المرحلتين الابتدائية والثانوية.

٢- التركيز على كليات ومعاهد إعداد معلمي هاتين المرحلتين.

٣- ستركز الدراسة على العوامل المؤثر في الإدراك التربوي للمعلم من حيث المعلم – كليات الإعداد – المدرسة ونظامها – المجتمع المحيط بالمعلم والمدرسة.

## الفصل الثاني
## جوانب الإدراك التربوي للمعلم

**أولا : الادراك بالفلسفة التربوية :**

لا يمكن لأي معلم ان يقوم بدوره على الوجه الاكمل الا اذا كان على إدراك بالفلسفة التربوية التي توجه النظام التربوي الذي يعمل داخله وهذا يحتم أن يكون المعلم :

( أ ) على ادراك بالاهداف التربوية عامة واهداف المرحلة التي يـــدرس بها خاصة ، أذ ان هذا الوعي يعاونه على تحديد الوسائل واختياره هـــذا الهدف أو ذاك .

( ب ) على ادراك بمصدر اشتقاق هذه الأهداف التربوية والعلاقة بينهـا وبين اهداف المجتمع ، وكيفية إسهام هذه الأهداف التربوية فـي تحقيـق اهداف المجتمع .

( ج ) قادراً على معرفة ما احرزه هو وتلاميذه من نجاح وتقدم ، ومدى ما اصابهم من فشل في عملهم ، وبعبارة أخرى (( فإن معرفـة المعلـم للأهداف شرط اساس له فـي تقـويم العمليـة التربويـة )) (رضـوان وآخرون١٩٧٣، ص ٣٤ )[١] .

( د ) قادر على استثارة حماسته ورفع روحه المعنويـة ، وفـي دعـم صحته النفسية ، فالمدرس الذي يسير على غير هدى في العملية التربوية ، والذي يعمل في مهنته بطريقة آلية يصبح فاتراً نحو عملـه ويصـيبه السأم والملل . لذلك فإنه من الضروري لكل مشتغل بـالتعليم ان يكـون على بصيرة وإيمان بأهمية هذا التعليم بحيث يصير هذا الايمان جزءاً من عقيدته وفلسفته التربوية الخاصة وموجها لسلوكه وحافزاً له على التحمس لعمله .

إن تثقيف المعلم العربي بالفكر التربوي يشكل ركناً اساسياً من أركان الثقافة العامة لهذا المعلم ، ولا يعني هذا ان ندرس للمعلم مقررات فلسفية تقليدية ، أو نسرد أسماء بعض المذاهب الفلسفية ، ولكن المقصـود هـو تنظيم المعرفة الفلسفية حول مجموعة محاور تتصـل بواقـع المجتمـع العربي ومشكلاته ، وجوانب القوة وجوانب الضعف فيه .

ويتصل بهذا الجانب ممارسة المعلم لعملية النقد الموضوعي وخاصة فيما يتعلق بالمناهج والأوضاع التعليمية مثل : طبيعة التعلم ، وحاجـات التلاميذ وميولهم ، يتم هذا على مستوى بلد المعلم ، أو علـى المسـتوى

العراقي والعربي . وبذلك يعد المعلم العربي ليكون له دوراً ، يقوم به في النظام القومي للتعليم ، وله رأي فيما يقوم به ولا يكون مجرد منفذ يطيع ويلبي مطالب رؤسائه ، ولكن يناقش ويحلل وينتقد ويتساءل بإطار فكري فلسفي يجعل منه المعلم المدرك الواثق بنفسه المؤمن بمهنته .

أن قيمة وضوح الأهداف تعتمد على عوامل مختلفة مثل نوع المادة الدراسية، والموقف التعليمي ، مستوى التلاميذ ونوع المرحلة وغير ذلك من العوامل .

ويؤكد الدكتور (محمد الهادي عفيفي) على هذا الجانب بقولــه : (( إن معرفة الاهداف وترجمتها سلوكياً تعين المعلم على تقــويم التلاميــذ ومراجعه العملية التربوية ، حيث ان معرفة المعلم للأهداف شرط اساسي له لتقويم عمله وعمل التلاميذ)) (الهادي١١٩٦٧، ص ٣٤)[١٦]. ولا يخفى على احد أن مثل هذا المعلم الذي يسلك ويصدر عن فلسفة معينة وموقف معين وعقيدة معينة مما يعطي لعمله أبعاداً عميقة الأثــر ويولــد لديــه الشعور بتقدير ذاته وايجابيته .

وعلى الجملة (( فإن ادراك المعلم للمفاهيم التربوية الحديثة فيما يتعلــق بالمجتمع التربوية تساعد المعلم على أداء تربوي فعال في مجال العملية التربوية )). (السيد ١٩٧٨ ، ص ٤) [١٤].

**ثانياً : إدراك المعلم بأهداف المدرسة:**

كثيراً ماتصاغ أهداف المدرسة صياغة شاملة متكاملة كما يراهــا المسئولون عن التربية من وجه نظرهم ومن وجه نظر المجتمع ، ولكــن في كثير من الأحيان تصبح هذه الأهداف الموضوعة مجرد حبــر علــى ورق لاترى النور إلى حيز التنفيذ ، وذلك بسبب عدم فهم المعلــم لهــذه

الأهداف وإدراكه بمغزى هذه الأهداف. ومن المسلم به ان المعلم اذا لم يكن مدركاً بأهداف المؤسسة التعليمية التي يعد عضواً هاماً فيها ، فإنه سوف يعود بالعملية التربوية إلى دورها التقليدي اذ تصبح وظيفة المعلم أن يحتفظ بفصل او اكثر وتكون مهمته الاولى هي نقل المعرفة والمهارات والاتجاهات الى الطلاب عن طريق ما يقوم به داخل الفصل من تدريس تقليدي أيضاً .

(( ويصبح المنهج الذي يقوم بتنفيذه ، تقليدياً فيكون عبارة عن مجموعة من المعلومات والحقائق التي تعمل المدرسة على إكسابها للتلاميذ بهدف إعدادهم للحياة وتنمية قدراتهم عن طريق الالمام بخبرات الآخرين والإفادة منها )) (الوكيل والمفتي ١٩٨٢، ص٦)[٦] .

والمعلم التقليدي الذي تقتصر مهمته فقط على تلقين المعلومات للتلاميذ إنما يركز على جانب واحد فقط من وظائف المدرسة ، ويهمل وظائف أخرى متعددة وهامة للمدرسة ، الحديثة ، وتعد ذات أهمية لكل من التلاميذ والمجتمع .

فأين وظيفة المدرسة في نقل التراث الثقافي وتنقيته وتأصيله ؟

وأين دور المدرسة في تشكيل شخصيات التلاميذ ؟

وأين دور المدرسة في تنمية المجتمع المحيط بها ؟ الى آخر الوظائف التي أصبحت من صميم عمل المدرسة في الوقت الحاضر .

إن ادراك المعلم لكل هذه الأهداف التي تعمل المدرسة على تحقيقها ، يجعله :

١ – يهتم بالنشاط المدرسي المصاحب للمواد العلمية ، لأهمية هذا النشاط في تشكيل شخصيات التلاميذ .

٢ – يعد نفسه قائداً اجتماعياً في المجتمع المحيط بالمدرسة ليتحمل دوره في التوجيه الاجتماعي .

٣ – يختار احسن اساليب التدريس داخل الفصل لما ذلك من تأثير على نمو التلاميذ .

٤ – يلم بثقافة المجتمع ومواكبة التغير الاجتماعي وفهم لمشكلات المجتمع .

٥ – يهتم بالارشاد النفسي للتلاميذ ومساعدتهم على حل مشكلاتهم .

٦ – يعد نفسه مثلاً اعلى وقدوة للتلاميذ في سلوكه وقيمه واتجاهاته وعاداته وتقاليده .

٧ – يشارك في إدارة المدرسة ، وتنظيم اجتماعاتها والمشاركة في برامجها التربوية داخل المدرسة وخارجها .

**ثالثاً : ادراك المعلم بثقافة المجتمع :**

إن التربية جزء لايتجزأ من ثقافة اي مجتمع ، بل ان العمليات المختلفة التي تمكن الثقافة من الاستمرار والتطور إنما هي عمليات تربوية ، فالثقافة مكتسبه تنقل من جيل الى جيل عن طريق التعليم يتعلمها الصغار من الكبار ، ومن هنا تبدو أهمية ادراك المعلم بثقافة مجتمعه إذ ان هذا الادراك يمكنه من فهم عملية التربوية وبنية التعليم . (( فالتربية ليست قائمة بذاتها بل هي في جوهرها عملية ثقافية تشتق مادتها وتنسج اهدافها من واقع المجتمع وثقافته ، كما ان الثقافة لا تستمر إلا بأكتساب الأفراد لأنماطها ومعانيها بوساطة عمليات اجتماعية هي تربوية في جوهرها )) (اهادي ١٩٧٤ ،ص ١٥١) [١٧].

ونقل الثقافة واستمرارها لايتم الا اذا أدرك المعلم لعناصر هذه الثقافة ، ذلك لأن له دوراً هاماً في تطوير هذه الثقافة ، وفي نفس الوقت قد يكون سبباً في الجمود الثقافي في المجتمع .

وفي هذا الصدد يبين (وتلن Aben .s wittlin) أهمية دور المعلم في النقل الثقافي عندما يقول : (( إن المعلم يعتبر من اهم المحافظين والناقلين للمعرفة ، إنه يمثل نقطة التواصل بين الاجيال ، فيمكن أن يقوي ويدعم استمرار التقاليد ، كما أنه يمكن أن يكون عاملاً من عوامل أقتلاعها والقضاء عليها أوعاملاً في القضاء عليها أو عاملاً في اعادة تشكيلها (Alma .s wittlin,p) وهذا يتطلب من المعلم ان يكون على ادراك بالعمليات الثقافية التي يعيش فيها التلاميذ والدوائر الاجتماعية التي يتفاعلون معها . كذلك يجب ان يكون واعياً عند اختيار العناصر الثقافية حيث ان هذا الاختيار يعني اختيار مجموعة من القيم والاتجاهات التي على المدرسة أن تحققها في نفوس الناشئين التي تتحقق بالتالي في المجتمع ككل .

جانب آخر يجب ان يكون المعلم مدركاً به ، ذلك انه يعد موجهاً للثقافة فإذا كانت وظيفته تتصل اتصالاً وثيقاً بالمعرفة فإنها تتصل أيضاً بنفس المقدار بالثقافة التي يعمل في إطارها ومعنى هذا ان توظف المعرفة من اجل فهم الثقافة وحل مشكلاتها وهذا يتطلب من المعلم دراسة الثقافة وأتجاهاتها ومشكلاتها ، فالثقافة العربية اختلطت فيها بحكم التطور من ناحية وبحكم الضغوط التي تعرضت لها في الماضي عناصر مختلفة بعضها اصيل وبعضها زائف ، ومن ثم لابد أن تكون وظيفة المعلم وبالتالي وظيفة التعليم غربلة الثقافة وتنقيتها من أجل الاختيار

السليم ، وكما هو معروف يعد الأخيار عملاً خلقياً لأنه يعني أختيار لنوع معين من الحياة ورفض لنوع آخر ، ففي الثقافة العربية بصفة عامة مـــا يؤكد العمل والعلم والنظام والدقة والاتقان وتحمل المسئولية والحريـــة ، إلى غير ذلك من القيم التي تتمشى مع الدين الاسلامي ، وفيها من ناحية أخرى ما اندس فيها من عناصر ثقافية غريبة عن الثقافة العربية الأصيلة مثل التواكل والاستعلاء والتسيب وهكذا ، وهذا يضاعف مسئولية المعلم لتعميق في الثقافة وهزها من الاعماق ، من أجل تنقيتها من الشوائب التي علقت بها في تاريخ تطورها ، واستخدام المعرفـــة الســـليمة وتوجيههـــا لخدمة اتجاهات الثقافة البناءة ، وهنا يجب الإشارة إلى ان المعلم يجب ان يكون واعياً أن مسئولية تنقية الثقاقة وتطويرها كما سبق ذكره آنفا إنمـــا تقع على كل المعلمين على اختلاف تخصصاتهم سواء في ذلك مـــدرس العلوم أو اللغات أو الرياضيات أو المواد الاجتماعية أو مدرس الدين .

ويجدر الاشارة هنا الى نقطة هامة جداً عند قيام المعلم بوظيفته المدرسية الثقافية وهي ان يكون المعلم محايداً عند تفسير الثقافة ، كذلك يجـــب ألا يكون مجرد ناقل لآراء تملى عليه ، فليس للمعلم ان يفرض رأياً معيناً أو حلا معيناً على التلاميذ إلا إذا ضمنا أن المعلم لن يعبر إلا عـــن الـــرأي السائد في الجماعه ، ولما كنا لا نضمن هذا في بعض الاحيـــان ، ولمـــا كان لا نطمئن لو أبحنا هذا أن المدرس لن يقع تحـــت تـــأثير أو اغـــراء جماعات معينة ، فإن اسلم طريق امام المعلم أن يثير المشكلة وأن يوقف التلاميذ على كل الحلول بأنفسهم (( فليس للمعلم أن يفرض رأيه هو على التلاميذ إنما التدريس يجب أن يتم في إطار ما يشترط في كل صـــاحب مهنة وهو شرط الموضوعية )) (صديق ١٩٨٥، ص ٢١٥ )[١٥].

**رابعاً : ادراك المعلم بدوره كإداري وقائد تربوي :**

لا يقتصر عمل المعلم على تفاعله مع التلاميذ داخل الفصل فقط ، بل يقوم بدور اساسي في ادراة عملية التربية بالمدرسة وخارجها، فلكي يستطيع المعلم إدارة المواقف التعليمية داخل الفصل ، وبرامج النشاط خارجه وخارج المدرسة ، كل هذا يتطلب أن يكون المعلم إدارياً وقائداً تربوياً (( ذلك ان الاداري القائد يقوم بأداء ادواره في ظروف متغيرة تختلف بأختلاف النمو المرحلي للمنطقة التي يديرها وفق الظروف البيئية المحيطة بتلك المنظمة )) (عبد ١٩٨٤ ،ص٢)[١٣].

فإذا نظرنا للأدارة هنا على انها معالجة العلاقات الانسانية بين الافراد وتنظيم جهودهم وإكسابهم الصفات السلوكية السليمة التي تساعد على التفاعل البناء ، فإن دور المعلم الإداري يعد أساسيا في إكساب التلاميذ وغيرهم الصفات السلوكية التي يحتاج اليها المجتمع العربي، الذي يهدف الى تنظيم حياته على المبادئ التي تتمشى مع الدين الاسلامي الحنيف مثل التعاون ــ إتقان العمل ــ حسن اصدار القرارات ــ التكيف مع الجماعة ــ حسن الاصغاء . كل هذا وغيره إنما يحتاج الى ممارسة على اساس من القدوة والمثل الذي يضربه المعلم امام التلاميذ . لذلك فإن دوره في القيادة التربوية على اساس هذه المبادئ يعد نقطة البداية في تربية المناخ التربوي السليم في مدارسنا العربية ، ومن ثم ادراك المعلم بهذا الدور يعد أساسيا في برامج إعداده وتدريبه .

وهناك عدة جوانب يجب ان يشملها ادراك المعلم بدوره في إدارة وقيادة عمله التربوي سواء داخل المدرسة ام خارجها منها:

( أ ) فهم طبيعة العمل الذي يقوم بإدارته وقادته.

( ب ) القدرة على التخطيط والمتابعة وحل المشكلات واقتراح البدائل . كذلك القدرة على اتخاذ القرارات المناسبة في الوقت الملائم .

( ج ) توافر الذكاء وحسن التصرف في المواقف المختلفة .

( د ) القدرة على العمل في جماعة وكذلك توزيع الاختصاصات والمسئوليات .

( هـ ) القدرة على الالتزام بمتطلبات الإدارة والقيادة التربوية .

إن توفر هذه لمواصفات في المعلم تجعله مؤهلا للقيام بأدواره الإدارية والقيادية ، خاصة اذا علمنا أن العملية التربوية سواء داخ المدرسة أو خاجها إنما تعتمد على شخصية المعلم في إدارتها وتنظيمها ، وتحقيق التفاعل بينه وبين التلاميذ من ناحية ، وبين التلاميذ بعضهم البعض من ناحية اخرى ، وهذا لا يتأتى إلا اذا اتصف المعلم بالصفات الادارية والقيادية .

ثم ان اتصاف المعلم بالصفات السابق ذكرها إنما يعتبر ضرورة بالنسبة لإدارة المؤسسات التعليمية التي يمل بها ، أو أي إدارة تعليمية أخرى في مرفق التعليم قد يتولى قيادها وإدارتها في المستقبل .

## خامساً : ادراك المعلم بدوره كموجه ومرشد للتلاميذ ومؤثر هام في شخصياتهم :

### ١- دور المعلم في تطبيع التلاميذ اجتماعياً :

يجب ان يكون المعلم مدركاً بالدور الخطير الذي يلعبه في تموين شخصيات التلاميذ وفي توجيههيم وإرشادهم ، إذ يجمع التربويون على أن دور المعلم يأتي في الدرجة الثانية من الاهمية بعد الآباء ثم هذه

العملية ، وإن كان له اهمية اكبر في بعض الحالات التي تفتقد فيها الاسرة وسائل مقومات العملية التربوية .

والفرصة سانحة أمام المعلم لملاحظة تلاميذه والتفاعل معهم لساعات عديدة طوال اليوم الدراسي سواء داخل الفصل ام في اماكن النشاط ام في ردهات وممرات المدرسة وهذا ما قد لا يتحقق لكثير من الاباء ، خاصة في ضوء التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت من البيت ــ لكثير منهم ــ مجرد مكان للنوم او للراحة من عناء العمل ، وخاصة في الدول التي تخرج النساء بأداد كبيرة الى ميادين العمل ، فلا يجدن وقتاً يستمعن فيه الى ابنائهن أو يلاحظهنهم أو يواجهنهم.

وتأتي ايضاً أهمية دور المعلم الهامة في عملية التوجيه والارشاد للطلاب في ظل فقدان كثير من الأسر لمقومات التربية ووسائلها ، ، أو الامية لأحد الأبوين أو كلاهما ، ونقصد هنا بالأمية بمعنيها التقليدي والوظيفي .ويجب ان يكون المعلم مدركاً أن دوره ليس قاصراً على تدريس مادته العلمية في الفصل ، ولكن له دور خطير ــ سواء يدرك أم لم يدرك ــ في التطبع الاجتماعي للتلاميذ ، وعلى الجملة يمكن القول : (( إن المعلمين يحتلون أو يشغلون إحدى الوظائف الهامة جداً في عملية التطبيع الاجتماعي ككل )) ( David 1971,9)[20]

وهذه العملية إنما تتم اثناء التفاعل المتبادل بين المعلم وتلاميذه المواقف المختلفة للتدريس والنشاط ، (( ولذلك فإن الأنشطة والتنظيمات والممارسات اليومية بالمدرسة تتحدد بالدرجة الاولى بالمعلمين الموجودين بالمدرسة )) وذلك لأن عملية التطبع الاجتماعي للتلاميذ إنما تتم عن طريق اهتمام المعلمين ووعيهم بأهمية الممارسات اليومية في

المدرسة سواء في داخل الفصل ام في طابور الصباح ــ ام في حجرات النشاط الخاصة حيث تلتقي جماعات النشاط في موقف يسمح للمعلــم ــ وهو قائد تربوي في كل هذا الموقــف ــ أن يشــكلهم ســلوكياً وخلقيــاً ومعرفياً واجتماعياً ووجدانياً ، والمعلم في قيامه بهذا الدور إنما يســاعد المدرسة على الوفاء بألتزاماتها نحو المجتمع الــذي أنشــأها كمؤسســة تربوية لتحقيق اهداف معينة نحو خلق وتشكيل المــواطن القــادر علــى التكيف مع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه ، ولن يتحقق هذا الهــدف إلا اذا اكتسب القيم والاتجاهات والعادات و التقاليد ، وطرائــق التفــاهم والتخاطب التي يرتضيها المجتمع ، وبعبارة أخرى لا يتم هــذا التكيــف والتفاهم والانسجام بين الفرد ومجتمعه إلا إذا تمت بنجاح عملية التطبيــع الاجتماعي .

وفي دراسة اجراها ( دافيد أفانز david evans) للبحث في الذي تتركه المؤسسات المختلفة في عملية التطبيع الاجتماعي . (( فعندما سئل التلاميذ عمن علمهم وأثر فيهم اكثر لكي يكونوا مــواطنين صــالحين ، بينت النتائج تأكيد كبير على المعلم كأهم سبب ومصدر هــذا التشــكيل)) وعلى المعلم العربي ان يوجه التلاميذ في إطار من القيم الاجتماعية التي تتفق والثقافة العربية الأصلية على ان ينظر الى التلاميذ نــرة متكاملــة على أنهم مواطنون يملكون إمكانات المستقبل وتصوراته ، ويتضح مــن هذا ومن كل ما سبق أنه من الأهمية بمكــان أن نعتــرف أن المعلمــين يلعبون دوراً فعالاً ذا مغزى في عملية التطبيــع الاجتمــاعي ( Cattlir 1964,p.414 )[19]

فإذا كانت عملية التطبيع الاجتماعية تتضمن في جزء كبير منها إكتساب التلاميذ القيم والاتجاهات والتقاليد والعادات والمثل وغيرها والتي تساعدهم على التوافق مع مجتمعهم ،

**فماذا عن موقف المعلم إزاء هذه العملية الخطيرة ؟**

( أ ) يجب ان يدرك المعلم (( أن التلاميذ الصغار ينظرون الى المعلمين بإعتبارهم مثلاً عليا ، مصادر للقيم والاتجاهات ، إنموذجاً للسلوك فضلاً عن الذكاء والنوع الفكري )) ( Don hamacheh 1975,p.341 )[21]

( ب ) يجب ان يدرك المعلم بخطورة التحيز ، فلا يملي المعلم على تلاميذه انماطاً معينة من القيم أو الاتجاهات قد تكون أنماطاً طائفة معينة ينتمي اليها ، أو حزب معين أو قد يؤمن بها هو شخصيا منً دون ان تكون لها الموضوعية والانتشار في المجتمع ، أي يقبلها المجتمع ويؤيدها وهذا يستدعي من المعلم ان يتحرى باستمرار اثر الثقافة على سلوكه وان يتمعن في قيمه الخاصة ويحاول ان يتتبع اصولها ( George 1971,p.59)[23] ذلك ان قيم المعلم واتجاهاته وافكاره يجب ان لا تتعارض مع المجتمع الذي يعيش فيه ، فهو ناقل لثقافة هذا المجتمع وقيمه واتجاهاته ومثله العليا فكيف يتأتى له نقل هذه العناصر الثقافية من دون ان يكون هو نفسه واعيا لها وعارفا بها ، وكيف يمكن له ان ينقلها وعنده مكونات ثقافية معارضة لها .

لا أحد ينكر التغيرات الاجماعية التي حدثت في المجتمعات ولا زالت تحدث بسرعة كبيرة ، مما يلقي على المعلم مسئوليات أكثر وأكبر مما كانت عليه في ظل التربية القديمة ، من هذه التغيرات التقدم اللمي

السريع وتعقد التراث الثقافي ، وزيادة مشكلات الأسرة في الدول العربية من حيث كثرة الاعداد خاصة في بعض الدول ( مصر مثلاً ) كذلك الأمية الثقافية التي تنتشر بين قطاع عريض من الافراد حتى بين المتعلمين انفسهم ، وضعف ثقافة كثير من الأسر من الناحية التربوية مما يجعلهم غير قادرين على توجيه أبنائهم تربوياً من ناحية توجيه سلوكهم ، وتوجيه عملهم المدرسي ، وهو ما يتوفر للمتعلم .

لهذه الأسباب وغيرها يصبح ادراك المعلم بدوره في عملية التوجيه والإرشاد للتلاميذ لا غنى عنه لكي يكون مصلحاً فعلاً في العملية التربوية فما اهمية هذا الدور ؟

١- يعد دور المعلم في الارشاد والتوجيه لتلاميذه جزءاً لا يمكن التغاضي عنه من متطلبات المهنة ، (( فالمعلم تتاح له الفرصة للتحدث للتلاميذ في المواقف المتعددة داخل المدرسة وهذا يجعله يعرف الكثير عنهم )) (Mary 1970,p.80)[24] وهذا يساعد المعلم على معرفة اهتمامات التلاميذ مما يساعده على توجيههم أثناء مرورهم بالخبرات ، أو أثناء تقسيم العمل بينهم خاصة أثناء النشاط أو الدروس العملية .

٢- إن اهتمام المعلم وادراكه بتوجيه الطلاب يجعلهم يثقون به ، ويدلون إليه بمشكلاتهم التي تؤثر في تحصيلهم أو توافقهم مع زملائهم داخل الفصل ، فان المعلمين الذين ينصتون لتلاميذهم ويبدون اهتماماً واضحاً بهم ـ ليسوا كتلاميذ بل كأفراد انسانيين ، والذين يتيحون الفرصة لهم ليعبروا عن انفسهم ـ سوف يجدون متعة أكبر في تدريسهم وغالباً ما يكونوا معلمين ناجحين حيث إن ذلك يؤدي إلى فهم المعلمين لمشكلات ووجهات نظر التلاميذ .

٣- إن قيام المعلمين بالتوجيه يساعدهم على معرفة قدرات تلاميذهم واستعداداتهم حتى يساعدونهم على التعليم بطريقة أفضل وعلى ايجاد علاقات طيبة بالفصول التي يدرسون لها وهذا كله يعتبر جزاء من محتويات المقررات التي يدرسونها .

وفي الدراسة التي قامت بها الباحثتان (ماري ليجون mary ligon وسارة دانيال sara denial) على طلاب المدرسة الثانوية . ((سألت الباحثتان الطلبة ، لمن تذهبون إذا كان لديكم مشكلات شخصية ، أجاب معظمهم إنهم يذهبون الى المدارس ، وعندما سألتا الطلبة عن السبب ، اجابوا : لأن معلميهم يعرفونهم جيداً أكثر من غيرهم من الموجهين والمرشدين والاخصائيين الاجتماعيين ، وهذا ما يؤكد ما قيل إن المراهقين يحتاجون إلى إقامة علاقة طيبة بالكبار المحيطين بهم حتى يصبحوا معروفين كأشخاص (Mary Ligon 1970,p.77)[24] وبالطبع هذا يساعد الطلاب في المرحلة الثانوية بالذات على تأكيد ذاتهم والعمل على نموهم . وفي هذا الصدد يوضح الكاتب نقطة هامة وهي أن كثير منا يتذكر معلمين ذهبنا إليهم باهتماماتنا ومشكلاتنا صغيرة كانت أم كبيرة ، وقت ان كنا طلاباً في مراحل التعليم خاصة المرحلتين الابتدائية والثانوية ــ وكان لهم الفضل الكبير في مساعدتنا في حل مشكلاتنا دون أن تؤثر على دراستنا وشخصياتنا ، ولولاهم لكانت النتائج وخيمة مؤلمة ، وفي نفس الوقت كثير ما يتذكر منا معلمين لم نكن نجرؤ ان نكلمهم كلمة واحدة من اي اهتمامات او مشكلات شخصية ، او حتى ما يتعلق بالمدرسة او الفصل مما زاد المشكلات تعقيداً ، وتأثرنا بها في دراستنا بل كان لها السبب في تحويل مجرى حياتنا ، والمعلمون من النوع الاول

في المثال السابق ذكره ، يتعلق بهم تلاميذهم ويعتبرونهم في مرتبة آبائهم من حيث الحب والاحترام وتصبح مدارسهم مكاناً محبباً إلى نفوسهم ويؤدي هذا بالطبع الى تفوقهم في دراستهم ويسود جو من التقبل والحب المتبادل بين المعلم وتلاميذه . وفي هذا الصدد (( يمكن القول انه يمكن ان يكون عندنا معلمان متساويان في الذكاء والتدريب والتخصص في المادة ، ولكن قد يوجد بينهما اختلاف في النتائج التي يحققها تلاميذ كل منهما ، ويرجع جزء كبير من هذا الاختلاف إلى تأثير شخصية المعلم على المتعلمين )) (Don hamacheh 1975,p.341)[21].

وقد ظهرت الدراسة التي قام بها كل من (Berenson و karkhuff) أن المعلمين الذي يؤدون ادوارهم بمستوى عال من الفعالية قد ساعدوا التلاميذ على النمو بأكثر من عامين ونصف من التحصيل الدراسة في عام مدرسي واحد مقارنة بستة شهور نمو فقط مع معلمين يؤدون بمستوى منخفض من الفعالية.

وبالتالي فإن قيام المعلم بهذا الدور الهام إنما يسهم مع زملائه في المدرسة في ان تقدم للمجتمع أفرادا ناضجين واعين بلا مشكلات أو اضطرابات تؤثر على خلق علاقات طيبة مع الأفراد يصبح أكثر فعالية في عمله )) (Marry GLigon 1975,p.79)[25]

٤- مما يدعوا المعلمين أن يكونوا مدركين بدورهم كموجهين ومرشدين للتلاميذ ، أن المعلمين تتاح لهم الفرصة المتكررة للتحدث والتشاور مع آباء التلاميذ الذين يبدون تخلفاً دراسياً ، أو سلوكياً غير مقبول ، حيث يدلي الآباء بمعلومات وصفات تساعد المعلمين على فهم كثير من سلوكيات التلاميذ في المدرسة وهذا في حد ذاته يجلهم قادرين على القيام

بالتوجيه والإرشاد على غيرهم بل ويزيدهم في العمل التربوي مما يجعلهم قادرين على التدريس لطلاب قد يصعب التدريس لهم ، دون فهم ومعرفة كثير من ظروفهم ومشكلاتهم وميولهم واستعداداتهم .

يتضح من كل ما سبق ذكره ان ادراك المعلم بدوره في الإرشاد والتوجيه للتلاميذ يعتبر هاما للمعلم المدرك بأدواره للمدرس العصري الذي يؤمن برسالته التربوية وهذا الدور يساعد المعلم على تحقيق اهداف المؤسسة التربوية التي تعده حجر الزاوية فيها ، وفقدان الإدراك بهذا الدور الهام والخطير يجعل المعلم موظفا تقليديا يؤدي اعمالا روتينية ، وعندئذ تفقد المدرسة كثير من وظائفها اتجاه التلاميذ ، واتجاه المجتمع الذي انشا المدرسة عن قصد تحقيق اهداف محددة .

## سادساً : ادراك المعلم بالمفهوم الحديث للمنهج وطرائق التدريس الحديثة :

ان كل ذي صلة بتوجيه المناهج التربوية ام قائم على شأن من شؤون التهذيب والتعلم ، (( لا بد وأن يعرف مع إلمامه بطبيعة العملية التربوية وتنظيم الخبرات المنهجية واختيارها ونمو الطبيعة البشرية وتطورها ، والأهداف التي ترمي إليها تربية السليمة ــ شيئا عن الأسس التي تستمد منها مناهج التربية وتعتمد عليها من الناحية النفسية أو الناحية الفلسفية )) (سليمان١٩٨٢،ص٤٧ )[٥] .

ولكن قبل الحديث عن مفهوم المنهج حديثا ، وأهمية ادراك المعلم به في أداءه لعمله داخل المدرسة أم خارجها ، يجدر الإشارة بسرعة الى مفهوم المنهج قديما ، وانعكاس ها المفهوم على اداء المعلم ووظيفته .

كان دور المعلمين التقليدين متفقا مع المنهج التقليدي حيث كان مفهومه عبارة عن مجموعة من المعلومات والحقائق والمفاهيم التي تعمل المدرسة على اكسابها للتلاميذ بهدف اعدادهم للحياة عن طريق الإلمام بخبرات الآخرين والإفادة منها وكانت هذه المعلومات والحقائق والمفاهيم بجوانبها المختلفة (الوكيل والمفتي١٩٨٢ ،ص٦)[٦]. وحيث ان هذه المعلومات كانت تقدم للتلاميذ في صورة مواد دراسية منفصلة موزعة على مراحل الدر اسة وسنواتها ويتضح من ذلك ان المنهج بمفهومه التقليدي هو مجموعة المواد الدراسية التي يتولى المتخصصون اعدادها ويقوم التلاميذ بدراستها ، وقد نتج عن ذلك ان اصبحت كلمة منهج مرادفة لكلمة مقرر دراسي وكان المعلمون أكثر الفئات استخداما لكلمة منهج بمعنى كلمة مقرر ، وهذا ما نراه عند المدرسن التقليدين عندما يوزعوم المنهج على أشهر واسابيع السنة الدراسية .

ولكن ما الآثار التي تركها تبني المنهج بمفهومه التقليدي ؟ لقد أدى تبني هذا المنهج إلى نتائج خطيرة نذكرمنها : ــ

( أ ) الاهتمام بالجانب المعرفي فقط للتلاميذ مهملا الجوانب الأخرى الهامة للنمو مثل الجانب العقلي ــ الجانب الاجتماعي ــ الجانب الديني . وهكذا .

( ب ) إهمال حاجات التلاميذ وميولهم ومشكلاتهم مركزا على اهتمام كل معلم بمادته الدراسية فقط ، دون النظر الى الجوانب الأخرى في شخصيات التلاميذ .

وكان الموجه التقليدي (المفتش) اذا ما رأى معلما يناقش في إحدى القصص مشكلة عامة تهم التلاميذ فإنه كان يعد هذا خروجا عن الدرس ،

ويدون للمعلم ملاحظات شديدة ، وانذارا بعد الإستمرار بهذا السلوك ، إذ كان هذا يعد في نظرهم لهوا ولعبا ومضيعة لوقت الدرس .

ومن البديهي ان اهمال حاجات المتعلم وميوله ومشكلاته له آثار سيئة على وظيفة المدرسة اذ قد يؤدي هذا الى انصرافه عن الدراسة وكرهه لها ، بل قد يؤدي به الى الانحراف والفشل ، ومن ثم يصبح عنصرا مهملا وهداما في المجتمع .

ولكن ماذا عن المفهوم الحديث للمنهج ، ماذا يشتمل عليه ؟ وكيف يساعد هذا المنهج على تحقيق الأهداف التربوية ؟

المفهوم الحديث للمنهج :

يقصد به (( مجموع الخبرات التربوية التي تهيئها المدرسة للتلاميذ داخلها أو خارجها بقصد مساعدتهم على النمو الشامل ، أي النمو في جميع الجوانب ( العقلية ــ الثقافية ــ الدينية والأجتماعية والنفسية ) نمو يؤدي على تعديل سلوكهم ويعمل على تحقيق الأهداف التربوية المنشودة )) ( الوكيل والمفتي١٩٨٢، ص١٩)[٦] .

وفي ضوء هذا التعريف السابق ذكره يتضمن المنهج خبرات مربية وهي التي تفيد الفرد والمجتمع ويمر التلاميذ بهذا الخبرات تحت اشراف المدرسة سواء اخر المدرسة (الفصول ــ الورش ــ الملاعب) ام خارجها اثناء الرحلات ــ الزيارات الميدانية ــ المعسكرات ، ((والمدرسة اذ توفر كل هذه الخبرات انما تعمل على مساعدة التلاميذ على النمو في كل جانب من جوانب شخصيتهم وفقا لطبيعة كل منهم ووفقا لظروفه البيئية والأجتماعية ، وهذا ما يطلق عليه النمو المتوازن)) (الوكيل والمفتي١٩٨٢، ص٢٠)[٦] .

وهكذا يتضح ان المنهج هو اهداف التربية مترجمة الى خبرات تربوية منظمة بشكل خاص ، يقدمها المعلم لتلاميذه في مواقف معينةوبطرائق مختارة بقصد انماء هؤلاء التلاميذ ، مع التأكد من أن هذا النمو يسير نحو الأهداف المنشودة التي سبق تحديدها والإتفاق عليها .

والسؤال الذي يجب اثارته هنا هو ، ما أهمية ادراك المعلم بالمفهوم الحديث للمنهج ؟

يعد إدراك المعلم بالمفهوم الحديث للمنهج ركنا اساسيا من برامج اعداده اذ يعد هو المنفذ لاجراءات هذا المنهج من حيث مفهومه وطرائقه ونشاطاته .

وفيما يلي نذكر بعض جوانب أهمية ادراك المعلم بالمناهج الحديثة مفهوما وتنفيذا:

١- يمكن للمعلم استثمار الدروس في الربط بين مادته وبين الظروف والمشكلات التي يمر بها المجتمع ، وهذا في حد ذاته تحقيق لأهداف المدرسة اذ تصبح المناهج ذات صفة وظيفية .

٢- ان يحرص المعلم على تقديم نوع واحد معين من الخبرات ألا وهو الخبرات المربية التي تعود بالنفع على كل من التلميذ والمجتمع ، والتي تستمر مع التلميذ وينتقل أثرها إلى المواقف التي يواجهه في حياته لتمكنه من التكيف معها .

٣- يجعل المعلم اكثر ايمانا بأهمية الوسائل التعليمية ( تقنيات التعليم ) ، من أجل توضيح المواقف المختلفة التي يمر بها مع تلاميذه في مختلف الأماكن ، سواء داخل الفصل أم خارجه أم خارج أسوار المدرسة ، اذ ان استخدام هذه الوسائل قد أصبح جزءا لا يتجزء من العملية التعليمية .

٤- يجعل المعلم لا يقتصر في تدريسه لتلاميذه على الأهتمام بالنمو في الجانب المعرفي فقط بل يمتد دوره حتى يشمل الاهتمام بالنمو في جميع جوانب شخصية التلاميذ .

ويمكن ضرب مثال لتوضيح ذلك لمدرس الرياضيات ـ أو اللغة العربية أو غيرهم عندما يرون تلميذا يجلس جلسة فيها انحناء على الدرج فيجب ان يبين كل منهم للتلميذ خطورة هذه الجلسة ، ولا يستطيع معلم الرياضيات او غيره ان يقول ان هذه ليست مهنتي ، انها وظيفة معلم التربية الرياضية .

مثال آخر ندما يرى المعلمون ـ على اختلاف تخصصاتهم اثناء تدريسهم في الفصل ـ سلوكا غير مرغوب فيه ، ينافي القيم والتقاليد الأصيلة من تلميذ أو أكثر ، فعلى كل المعلمين ان يقفوا وقفة عند هذا السلوك لبيان خطئه وتوجه التلاميذ نحو التحلي بالسلوك القويم الذي يتفق مع مبادئ الدين الأسلامي الحنيف ويكون المعلمون مخطئين لو تركوا هذا الموقف يمر عابرا من دون اهتمام منهم بحجة ان هذا من اختصاصات معلم التربية الدينية .

٥- ادراك المعلم المفهوم الحديث للمنهج يجعله يهتم بميول وحاجات التلاميذ ، فيمكنه ان يناقشه اثناء درسه في مشكله عامة تهمه أو تواجه معظمها أوتسود المجتمع كله دون ان يكون ذلك خروجا عن الدرس وذلك ان الإهتمام بمشكلات التلاميذ وحاجاتهم يؤدي الى اقبالهم على الدراسة وحبهم للمدرسة وبالتالي الاستمرار في المواظبة والنجاح .

٦- ادراك المعلم بالمفهوم الحديث للمنهج يجعله يراعي الفروق الفردية بين التلاميذ واضعا في اعتباره انهم لا يحصلون بدرجة واحدة ولا

ينتهبون ولا يركزون بدرجة واحدة ، وهذا يراعي ما يسمى بالأساس النفسي للمناهج فينوع في شرحه ويكرره بطرق متنوعة ، لأن هذا المبدأ يعد أساسا هاما من أسس المناهج الحديثة وهو ما أهمل في المناهج التقليدية .

٧- يؤكد المنهج الحديث على أهمية تكوين العادات والإتجاهات الإيجابية لدى التلاميذ ، فيجب على المعلم ان يعرف ويعي جيدا ان اكتساب التلميذ لمجموعة من العادات الحسنة أمر ضروري وهام ، وعدم اكتسابها في الوقت المناسب يؤثر على سلوك التلميذ تأثيراً خطيراً في المستقبل ، فمثلا اذا لم يكتسب التلميذ عادة النظافة من صغره في المرحلة الإبتدائية فمن الصعب ان يكتسبها بعد ذلك .

وهناك مجموعة من الاتجاهات المرغوبة التي تعتبر في صميم الوظيفة الاجتماعية للمدرسة ، مثل الإتجاه نحو الدقة ــ نحو النظام ــ نحو الأمان نحو احترام لتقدم المجتمع .

ان كثير من السلوكيات غير المرغوب فيها من المجتمع خاصة من الشباب الذين هم في سن التعليم ــ والتي تلاحظ في حياتنا اليومية ــ إنما ترجع بالدرجة الأولى الى عدم قيام المدرسة ممثلة في المدرس بالإهتمام بهذه الجوانب ، ومن ثم تفشل المدرسة في تشكيل الانسان الذي يجب ان يتوافق مع المجتمع ، واذا لم تتم العملية في المدرسة فاين تتم اذا ؟ غير ناسين ان الاسرة بظروفها الحالية في بعض البلاد الغربية غير قادرة على القيام بهذا الدور نظراً للاسباب التي نوقشت في بداية هذا البحث عن دور المدرسة الثقافي والاجتماعي ، ولا يخفى علينا ايضاً ان من معايير تقدم الشعوب هو تقدم الثقافة ومن بينها سلوكيات الافراد في

المجتمع ، وفي هذا الصدد يقول (رسل كـــوبر M . Russel Cooper) (( اذا اردت ان تعرف ثقافة مجتمع من المجتمعات فانظر الى المـــدارس فيه)) ( Russell ,1956,P.1)[27]

كان للتربية ومناهجها هذا الدور الخطير فـــي الارتفـــاع بقيمـــة الافراد ونهضة الشعوب فان( لايبتز Liptz) قد اعترف بهذا الدور عندما قال : (( اعطوني التربية اغير وجه اوربا قبل انقضاء قـــرن )) (لبـــون ١٩٤٩،ص٨١ )[٩] .

٨- يؤكد المنهج بمفهومه الحديث على تعويد التلاميـــذ علـــى الايجابيـــة والاعتماد على النفس ، وهذا يتطلب من المعلم الاهتمام بالنشـــاط ســـواء المصاحب لمادته في الفصل ، ام النشاط العام في المدرسة ، لما لذلك من اهمية كبرى في تكوين المواطن الايجابي المتعاون في تنميـــة عناصـــر القيادة في تلاميذه .

ولا يمكن انكار اهمية طريقة التدريس في تعويد التلاميـــذ الثقـــة بالنفس والقدرة على التعبير بدلاً من ان يصمتوا ويسمعوا ما يملى عليهم دون حق في ابداء الرأي فيما يسمعون ، مما يؤدي الى تكوين مـــواطنين سلبيين تختفي لديهم القدرة على المبادأة والمشاركة في امور مجتمعاتهم ، بل وعدم القدرة على مواجهة مشكلاتهم الشخصية ، فكثير منـــا يتـــذكر معلمين شجعوا تلاميذهم على المشاركة وتحمل المســـئولية واعطـــاوهم حرية المناقشة وابداء الاراء في اطـــار مـــن الاحتـــرام والموضـــوعية والالتزام بالقيم الاجتماعية المرغوبة ، فكان لهؤلاء المعلمين فضل فـــي تكوين عادات واتجاهات مرغوبة مما ادى الى نضجهم الاجتماعي وفـــي نفس الوقت كان لطريقة نوع اخر من المعلمين – التي تقوم على الكبـــت

والسيطرة والتسلط – الاثر الخطير في تشكيل مــواطنين فاقــدي الثقــة بانفسهم ، يعانون من عقد نفسية لا يجيدون التعبير عــن الــنفس وعــدم القدرة على التصرف في المواقف التي تواجههم .

وفي حديثنا عن المنهج الحديث يجدر مناقشة موضوع هام ذلــك يتعلق بطرائق التدريس الحديثة التي تتفق وطبيعة المنهج الحديث بل انها جزء منه .

وفي بيان اهمية ادراك المعلم بطرائق التــدريس ، واثرهــا فــي عملية التعليم سنناقش موضوعين هامين تشملهما طرائق التدريس هما :

( أ ) سلوك التدريس Teaching Behaviour .

( ب) سلوك المدرس Teacher Behaviour .

يجدر الإشارة أولا إلى ان المقصود بهذين المفهومين:

أوضح ( فلندر Flander) الفرق بين سلوك التــدريس وســلوك المدرس . (( فعرف سلوك التدريس : بانه جميع اداءات المدرس داخل الفصل التي لها تأثير مباشر على تيسير واتمام عملية التعليم .

اما سلوك المدرس : فهو جميع اداءات المدرس المتعلقة بالعمليــة التعليمية بصفة عامة مثل تحضير الامتحانات ، وتصحيح اوراق الاجابة للتلاميذ ، حفظ النظام ، والاشتراك في الانشطة المصاحبة )) ( الوكيــل والمفتي ١٩٨٢ ،ص٢٧٩ )[٦] .

ولكن بالرغم من هذا الفرق بين المفهومين الا انهما معا يــؤثران تأثيرا كبيراً في العملية التعليمية .

فاذا نظرنا الى سلوك التدريس نجد ان معظم اداءات المعلم مثــل الشرح والتفسير والالقاء والاسئلة والمناقشة والتوجيه وما الى ذلك تــتم

عن طريق الفاظ مرتبة ذات معنى ومغزى ، وهـذا مـا يطلـق عليـه ((السلوك اللفظي )) ، كما ان هناك بعض الاداءات مثـل الايمـاءات او الابتسام والتقطيب والاشارة الى اجزاء او رسم توضيحي مثلاً ، وهذا ما يطلق عليه (( السلوك غير اللفظي )) .

وفي توضيحنا لأهمية ادراك المعلم بطرائق التدريس سننظر الـى كل من سلوك التدريس وسلوك المدرس على اساس انهما كـل متكامـل يؤثر في سير واتمام العملية التعليمية .

وما يهمنا في هذا البحث ، ان طريقة التدريس تتضمن كيفية اعداد المواقف التعليمية وجعلها غنيـة بالمعلومـات والمهـارات والعـادات والاتجاهات والقيم المرغوب فيها .

وكذلك تتضمن توفير الوسائل التعليمية واعدادها بما يناسبها مـن تلك المواقف ، وكذلك كيفية توجيه نشاط التلميذ وفاعليته توجيهاً سليماً ، وتزويده بخبرات تربوية تفيده خلال مواجهة المواقـف المختلفـة فـي مستقبل حياته .

وعلى ذلك ينبغي للمعلم ان يتفهم ما يختاره من طرائق التدريس ، فان اختيار طريقة معينة قد يؤثر على طرائق تفكير التلاميذ على المـدى البعيد اذ ان غاية المدرسة بطرائقها وموادها لا تقف عند حد تحقيق النمو المعرفي للتلاميذ وانما اعدادهم للأدوار الاجتماعية في المجتمـع ، ومـا تتطلبه هذه الادوار من ممارسة للتفكير ومواجهـة للمشـكلات وتحمـل للمسئوليات .

والسؤال الهام الذي يفرض نفسه هنا ، ما اهميـة ادراك المعلـم بطرائق التدريس الحديثة ؟

(( يعد المعلم العامل الفعال والحاسم في مدى فاعلية عملية التدريس وعلى الرغم من كل مستحدثات التربية وما تقدمه التكنولوجيا المعاصرة من مبتكرات تستهدف تيسير العملية التعليمية الا ان المعلم لا يزال وسيظل العامل الرئيس في هذا المجال )) ( اللقاني وحسن ١٩٨٥ ،ص١٩ )[٣] .

فالمعلم هو الذي ينظم الخبرات ويديرها وينفذها في اتجاه الاهداف لكل منها ، ويعد اهم اطراف عملية الاتصال البشري التي تفتقدها الوسائل الآلية المستخدمة في العملية التربوية .

ولكي يحقق المعلم دوره هذا في عملية التعلم يجب ان يسعى جاهداً الى نموه العلمي والمهني بصفة مستمرة ليقف على احداث تطور المعرفة في مجال تخصصه ولذلك ، فالمعلم الواعي باهمية طرائق التدريس في الموقف التعليمي ، يجب ان يراعي المبادئ الآتية حتى يصبح دوره فعالاً في عملية التدريس :

١- تحقيق التفاعل بينه وبين التلاميذ ، يراعي المعلم ان يكون التلاميذ ايجابيين في الموقف التعليمي ، وهو بذلك يساعد تلاميذه على تنمية قدراتهم واكسابهم مهارات واتجاهات وعادات سلوكية في تغيرهم في حياتهم المختلفة ، فواجب المعلم في الفصل ان يعاون على احداث التغييرات الطيبة في سلوك التلاميذ ، وعن طريق التفاعل بين المعلم والتلاميذ وبينهم وبين بعضهم ، يمكن اكتساب كثير من الميول والاتجاهات والمهارات ، كما يمكن تحقيق نتائج جديدة في مجالات المعرفة والنفس حركية بطريقة اكثر فاعلية عما لو كان هذا التفاعل معدوماً او جزئياً فحسب .

٢- يجب على المعلم ان يثير انتباه تلاميذه ويستحوذ على اهتمامهم ، بل ويساعدهم على فهم ما يدور في الموقف التعليمي والأخذ بالمبادأة والمبادرة بما يضمن تنظيم الموقف التعليمي .

وفي هذا الصدد يجدر ذكر الدراسة التي اجراها (( هارت Hart لأخذ رأي ٣٧٢٥ تلميذاً في المرحلة الثانوية عن افضل المعلمين واحبهم اليهم ، والمعلمين الاقل افضلية وحباً )) ، ذكر الطلاب ٤٣ سبباً لتفضيلهم بعض المعلمين على البعض الاخر ، وان ٥١ % من هذه الاسباب ارجعوها الى حبهم للمعلمين الذين يساعدونهم في عملهم المدرسي ، ويشرحون دروسهم بطريقة جيدة ويستخدمون امثلة في تدريسهم )) (w.f Hart 1934,p.131 )[29] .

وقد اكد كثير من التربويين على اهمية المبادأة في عمل المعلم اليومي ، ومن دون توافرها تقل فاعلية المعلم في العملية التربوية ، فالمام المعلم بمادته وامتلاكه مهاراة معينة ، ليس كافياً لتنظيم الموقف التعليمي (( فليس الانسان الكفء من يمتلك مهارة عمل شيء فحسب ، بل لابد من امتلاكه ايضاً ثقة كبيرة بالنفس تمنحه القدرة على المبادرة والمبادأة )) (مرعي ١٩٨٣،ص٢٢)[٤] .

٣- ضرورة مراعاة المعلم للفروق الفردية ، اذ يجب ان يضع في اعتباره ان التلاميذ لا ينتبهون له بدرجة واحدة ، ولا يحصلون المعلومات بنفس الدرجة ، بل هناك فروق في النواحي الجسمية والعقلية والاجتماعية لكل تلميذ معه في الفصل ، وهذا يتطلب من المعلم ان ينوع في اساليبه وسلوكه في التدريس بما يتفق وظروف كل التلاميذ ، وهو في هذا يسهم في تطبيق تكافؤ الفرص التعليمية .

٤- على المعلم مراجعة سلوكه التدريسي بعد كل موقف تعليمي حتى يطور ويعدل ويجدد من طريقته وينوع من اساليبه ، وعلى الجملة يقوم اداءاته حيث لا يتبع اسلوباً وطريقة واحدة للتدريس لا يحيد عنها .

٥- على المعلم من خلال تدريسه في الفصل ان يدعم مظاهر سلوك التلاميذ الى حد كبير او يعدلها او يستنكرها في اطار المعايير الدينية والاجتماعية للمجتمع ، وقد يكون هذا السلوك شفهياً كما هو في المناقشات والاسئلة التربوية ، وقد يكون هذا السلوك تحريرياً كما هو الحال في الرياضيات – المواد الاجتماعية ، او جسمانياً كما في دروس الموسيقى والآلة الكاتبة ، (( فالمعلمون الناجحون هم عادة شديدو الملاحظات لسوك التلاميذ ، وهم يحاولون معاونتهم على اداء عملهم باتقان عن طريق اعطاء اهتمام لاسئلة التلاميذ وردود افعالهم )) (مصطفى ١٩٨٠،ص٢٤)[١٦] .

## الفصل الثالث

## العوامل المؤثرة في الادراك التربوي للمعلم

**يمكن تقسيم هذه العوامل الى اربعة محاور :-**

**١- عوامل تتعلق بالمعلم نفسه .**

**٢- عوامل تتعلق بنظام اعداده .**

**٣- عوامل تتعلق بنظام المدرسة .**

**٤- عوامل تتعلق بالمجتمع ومفهومه عن المعلم والمدرسة ووظيفتها .**

## اولاً : العوامل التي تتعلق بالمعلم :

يدخل تحت هذه العوامل العناصر التالية :

( أ ) استعداد المعلم :

يعد استعداد المعلم وقابليته لمهنة التعليم من اهم العوامل التي تؤثر فيما لديه من ادراك تربوي . فقد توفر كليات ومعاهد اعـــداد المعلمـــين كافة المصادر المادية والبشرية اللازمة لاعداده ، ولكن كل هذا لا يؤثر في ايجاد هذا الادراك لدى المعلم بعد تخرجه ، ذلك ان استعداد المعلـــم يعتمد على عوامل في المعلم نفسه مثل ، درجة ذكائه ، خبراته السابقة ، ميله واتجاهه نحو مهنة التدريس .

( ب ) ايمان المعلم بالمهنة واتجاهه نحوها :

ان ايمان المعلم بمهنته يجعله يحبها ويتحمس لها ولا يدخر وســـعاً من اجل اكتساب المعلومات ودراسة النظريات في تفسر عملية الـــتعلم ، وطرائق التدريس الحديثة ، وكيفية الافادة في المواقف التعليمية المختلفة ، بل ويجدد ويبتكر من الوسائل ما يناسب الدرس . بل ويتعـــدى الامـــر هذا كله باعتبار ان نفسه والمدرسة مسئولان عن المجتمع الذي بمدرسته . وعلى العكس المعلم الذي يعد مهنته وسيلة لكسب العيش نجده يتجاهـــل ادواره سواء في المدرسة ام خارجها ويعد وقت حصته ثقـــيلاً ممـــلاً ، وعلى الجملة ينتقد كل مقومات الفاعلية والإنتاجية في العملية التعليمية .

( جـــ ) وضع المعلم الاقتصادي والاجتماعي :

يعد هذا العامل هاماً في التاثير على الادراك التربـــوي للمعلـــم ، فمن ناحية ، ان المعلم الذي يعد في كليات واعداد المعلمين يضـــع فـــي

ذهنه ان مهمته غير مجزية ماديا وبالتالي ينعدم للافادة من برامج اعداده وتدريبه بالتالي يتخرج معلماً تقليدياً يضر بالعملية التعليمية ، ومن ناحية اخرى فان المعلم الذي يخرج فعلاً ولديه من الكفايات التربوية ما يجعلــه مدركاً بادواره وقادراً على القيام بها يجد نفسه في وضع اقتصادي سيء ، ومن حيث داخله مقارنة بغيره ممن يقومون باعباء مثله او اقل منـــه ، فيجد نفسه غير قادر على الوفاء بالتزاماته الاجتماعية ، وينتج عن هـــذا شعوره بالاحباط غير ميال بالعمل الى التجديـــد والابـــداع والابتكـــار ، وينقلب معلماً تقليدياً وتصبح الاموال التي صرفت عليه في اعداده هـــدراً على الدولة وعلى المجتمع لانه لم يستفد منه .

## ثانياً : عوامل تتعلق بنظام الإعداد للمهنة :

( أ ) سوء اختبار الطلاب في كليات ومعاهد اعداد المعلمين :

ان توفير الضمان الاقتصادي والاجتماعي للمعلم وحده يعد غيـــر كـــافٍ للافادة من ادراك المعلم التربوي او تحمسه لمهنته او ايمانه بها ، ذلك ان المهنة قد يدخلها اعداد من المعلمين لم يحسن اختيـــارهم للدراســـة فـــي كليات اعداد المعلمين ، مما ادى الى عدم قيامهم بمســـئولياتهم التربويـــة والقومية على وجه الاكمل .

فمن المعلوم انه ليس كل من تعلم علماً بقادر على تعليمه لغيـــره من الناس ، ان الادوار التي يطلب من المعلم القيام بها متنوعة ومتعـــددة مما لا يتوافر لكل متعلم على القيام بها ، ومن ثم فالاختيار غير البصـــير لمن يقوم بمهنة التعليم يكون عاملاً هاماً ؛ لانه يوجد من بين العاملين في ميدان التعليم نوعات ليست على مستوى المسئولية مما يقلل من شـــأنهم

امام الناس وبالرغم من قيام كليات التربيـة بعقـد مقـابلات شخصـية واختبارات للطلاب الا انها لا تتعدى التاكد من خلو الطلاب من العاهات الجسمية او الخلقية التي قد تعوقه عن القيام بدوره ، أي لا تعدو ان تكون طريقة شكلية بحتة .

ووجد الباحث في هذا الصدد ، انه اثناء اجـراءات الاختبـارات الشخصية لطلبة كليات التربية بـ ( العراق ) عندما سئل الطلاب عـن السبب لاختيارهم كليات التربية . اجابوا ان هذا الاختيار تم بنـاء علـى رغبتهم وحبهم لمهنة التدريس . ولما اعيد السؤال في جـو مـن الثقـة وعرفوا ان اجابتهم الصريحة لن تحول دون قبولهم بالكلية ، وقالوا اننـا لم نجد غير هذه الكلية ، وطلبوا مساعدتهم للتحويل الى كليات اخـرى . ويذكر بعضهم الاخر انهم جاءوا الى كلية التربية لان مهنة التعليم تـدٌر ربحاً مادياً من الدروس الخصوصية وتتيح الفرصة للاعارة للخـارج ، وتتيح اجازات طويلة طوال العام .

وذكر الطلبة هذه الاسباب الا ان يكون الدافع هو الرغبة الحقيقية في مهنة التدريس . وذكر القليل جداً – مما لا يقع تحـت إي معنـى إحصائي – هذا السبب الاخير لالتحاقهم بكليات التربية .

ومن اسباب سوء الاختيار ايضاً لطلاب كليات ومعاهـد اعـداد المعلمين ، ان الحاصلين على الثانوية في بلاد عربية كثيـرة يتنافسـون على الالتحاق بكليات الهندسة والطب والصيدلة وغيرهـا وطبعـاً هـذه الكليات تستوعب المتميزين علمياً ويبقى الطلاب غير المتفوقين علمياً ، فيدفع بهم الى كليات التربية عن طريق الانسيابية . ولا تجد الكليات بـدأ من قبولهم ، فلا حرية لها في رفض الطلاب او حتى التفكير فـي عقـد

امتحانات شخصية وتحريرية – او اختيارات مواقف ، وكلها تعد إلى حد ما مؤشرا لمدى استعداد الطالب للنمو المهني والعلمي ، ومن يرسب في هذه الاختبارات يستبعد من القبول في هذه الكليات .

( ب ) نظام التدريس وفعاليته في كليات ومعاهد اعداد المعلمين :

يعتبر من العوامل الهامة المؤثرة في الادراك التربوي . فالطريقة الغالبة في التدريس هي طريقة الالقاء رغم العيوب التي اكدتها الدراسات التربوية لهذه الطريقة . ولا تجد الكليات بديلاً لهذه الطريقة في ظل الاعداد الكبيرة التي تقبل بها . مع اهمال مجموعات المناقشة ، ونظام الريادة وان طبق يطبق بطريقة شكلية غير ناسين ما لهذا النظام من فوائد كثيرة اذ يتيح الفرصة لتساؤلات ومناقشات قضايا تربوية يصعب مناقشتها في ظل الاعداد الكبيرة التي قد تصل في المدرج الواحد اكثر من( ٣٠٠ ) طالباً في بعض الشعب نظراً للعجز الشديد في هيئات التدريس .

( جـ ) كفاية التدريب العملي لطلاب كليات ومعاهد اعداد المدرسين :

ونقصد بالكفاية هنا ، توافر المشرفين التربويين ، ومتابعة الطالب ياستمرار في مدرسة التدريب ، مساعدة المدرسة للطالب المعلم ، تتناسب عدد الطلاب لمتربين مع عدد الحصص في المدارس .

كل هذه العوامل لابد من توافرها حتى يؤتى بالنتيجة المرجوة منه خاصة اذا علمنا ان التدريب العملي يعد اول احتكاك للطالب بمواقف المهنة وعليه يتوقف اقبال او اعراض الطالب عن الافادة من دراسته وزيادة وعيه التربوي .

فالتدريب فرصة لتكوين اتجاهات طيبة نحو المهنة ، والتغلب على مشكلات كثيرة لا يجب انن يلحق بالمهنة وهي موجودة معه .

( د ) صلة ما يدرسه الطالب في كليته بالواقع :

قد يدرس الطالب نظريات تربوية تفسر عملية التعلم ، المنـــاهج ، سلوك التلاميذ ، النشاط المدرسي . ولكنه حين يخرج للتدريب وبعد ذلك الى المهنة يجد شيئاً مختلفاً عما درسه فيفقد حماسه واهتمامه الذي تكون اثناء دراسته فالمناهج التي تدرس في كليات التربية الحديثة الانشاء قـــد تتبع تلك التي توجد في اقدام كلية تربية . وقد يدرس الطالب مواداً جامدة لا صلة لها بواقع المدارس او حتى بواقع المجتمع .

## ثالثاً : عوامل تتعلق بنظام المدرسة وواقعها :

تعد المدرسة ونظامها من العوامل الهامة التي تؤثر فـــي زيـــادة واستمرار الادراك التربوي للمعلم ، بل قد تكون المدرسة من عوامل هدم ما اتى به المعلم من ادراك تربوي وحماس وايمان تربوي . مـــن هـــذه العوامل نذكر :

( أ ) قلة الادراك التربوي لدى ادارة المدرسة وقياداتها :

يأتي للمدرسة معلمون متحمسون لمهنتهم مزودين بفكـــر تربـــوي يريدون تطبيقه والاستفادة منه في المواقف التعليمية المختلفة ، فيواجهون بمعارضة شديدة من ادارة المدرســـة ، ومـــن منطلـــق فهـــم الادارة ان المدرسة جعلت لتدريس المواد الاكاديمية ، وحشو اذهان التلاميـــذ بهـــا ويحاولون بقدر الامكان تثبيط همتهم مما يجعلهم يتناســـبون كـــل وعـــي

تربوي لديهم ، وبمرور الايام يصبحون معلمين تقليــديين . واذا حــاول المعلم الخروج بالتلاميذ الى قاعات النشاط او استخدام وسيلة
متقدمة او الخروج الى البيئة المحيطة بالمدرسة يعتبر ذلك لهواً ومخالفــاً لنظام التعليم واهداف المدرسة .

( ب ) عدم توافر امكانيات للتدريس وممارسة النشاط :

كثير من المعلمين المدركين بادوارهم وبوظيفة المدرســة عنــدما يلتحقون بالمهنة يصابون بخيبة امل ؛ لانهم لا يجدون الامكانات اللازمة لممارساتهم اليومية في المدرسة ، فلا اماكن للنشاط ولا وسائل تعليميــة يستخدمونها في دروسهم ، لعدم وجود مصادر تمويل للصرف منها على النشاط المدرسي او مواد خام للمعامل .

( ج ) تباين الفكر التربوي للمعلمين فــي المدرســة واخــتلاف جهــات اعدادهم :الهنا

يلتحق بمهنة التعليم اعداد ليست بالقليلة مــن خرجــي كليــات او معاهد غير تلك التي وجدت لاعداد المعلمــين ، مثــل كليــات الآداب – العلوم ، وذلك نظراً لعدم قدرة الكليات القائمــة علــى الوفــاء بحاجــة المدارس من المعلمين التربويين ويؤدي هذا الازدواج في الاعــداد الــى ثنائية الفكر التربوي – ان كان هناك فكر تربوي للمعلمــين المتخــرجين من كليات غير كليات التربية – هذا الوضع يخلق خلافاً فــي وجهــات النظر وقد يؤدي الى صراعات بين المعلمين انفسهم مما يخلــق جــواً لا يساعد على الممارسات التربوية السليمة ، ناهيك ما يستخدمه المعلمــون غيرالتربويين من اساليب التهكم والتحطيم والسخرية من هــؤلاء الــذين يحاولون التجديد في عملهم التربوي بما يتفق مع ما درسوه . وهذا يحدث

خاصة في المدارس ذات الادارة التي تتسم بالجمود والتزمت ، والنتيجة معروفة طبعاً نتيجة هذا الجو المدرسي غير السليم .

## رابعاً : عوامل تتعلق بالمجتمع :

قد يتوافر في مدرسة ما المناخ التربوي السليم الذي يؤمن بالصلة الوثيقة بين المدرسة والمجتمع المحيط بها ، واذا حاول المعلمون الخروج الى المجتمع لاستغلال مصادره ومواقعه وهيئاته كمصادر للعملية التعليمية ، يواجهون برفض شديد وعدم التعاون .

بل اكثر من ذلك نجد بعض الآباء يحذرون ابناءهم من الاشتراك في انشطة المدرسة سواء داخلها او خارجها ظانين ان هذا مضيعة لوقتهم ويكررون عليهم بضرورة الاهتمام بمواد المدرسة .

وها انما يحدث نتيجة عدم فهم صحيح لوظائف المدرسة ، وكما سبق ان اشرنا ان نظرة المجتمع للمعلم ومكانته تعتبر هامة جداً في احساس المعلمين بمكانتهم وتحمسهم للمهنة من عدمه ، وهذا انما يرجع الى بقايا الاستعمار والافكار الرجعية التي تصور المعلم بانه اقل من نظرائه في المكانة الاجتماعية .

## التوصيات والمقترحات

مقترحات بشأن الإفادة من الإدراك التربوي للمعلم :

بعد مناقشة هذا الموضوع العام الذي يحتاج الى تكاتف جهود الدولة من اجل النهوض بالمهنة والعمل على زيادة الادراك التربوي للمعلمين والإفادة منه ، بل وتهيئة الجو لاستمراريته ، يقدم الكاتب بعض المقترحات :

والمقترحات الآتية يقدمها الباحث لكل مسئول ، ولمن له صلة بمهنة التعليم لكي يسهم بجهده من اجل الارتقاع بمكانتها والاهتمام بالمحرك الاول للعملية التعليمية ، الا وهو المعلم .

١- الاهتمام بالقيادات التربوية داخل مدارس ومعاهد التعليم لما لها من اثر في خلق الجو التربوي الذي يساعد ويشجع هؤلاء المتحمسين القادمين الى المهنة ، وهذا يتطلب الاهتمام بعقد حلقات ودورات تدريبية بصورة منظمة لهم .

٢- العمل على توفير الامكانات المادية ومصادر التمويل اللازمة لممارسات التدريس والنشاط المدرسي ، وكذلك تحسين العمل داخل المدرسة وفي الفصل ، وذلك بتخفيف اعباء المعلم التدريسية مع اتاحة الفرصة للمعلم للمشاركة في حل المشكلات الادارية والتربوية في المدرسة .

٣- ضرورة توحيد جهات اعداد المعلمين وعدم تعين معلمين من غير خريجي كليات التربية ، فان هذا سيؤدي الى وحدة الفكر التربوي مما يؤدي بالتالي الى تضافر الجهود والافكار من اجل دعم الممارسات التربوية اليومية للمعلمين في المدرسة .

٤- الايمان بالمعلم وبقدراته واتاحة الفرصة لاستثمار حماسه للعمل في مختلف مناشط العمل التربوي داخل المدرسة .

٥- الاهتمام ببرامج تدريب المعلمين اثناء الخدمة ، وتؤكد معظم الندوات والحلقات والمؤتمرات على اهمية هذه البرامج لزيادة الوعي التربوي للمعلم ، ولكن على شرط الا تتسم بالشكلية وان يعد لها جيداً ابتداء من مرحلة تحديد الهدف حتى مرحلة تقويمها ، وان تتولى كليات ومعاهد اعداد المعلمين تنظيم هذه البرامج والاشراف عليها من جميع النواحي .

٦- ضرورة الاهتمام بالحوافز المادية والادبية للمعلمين البارزين في ممارساتهم التربوية ، فان ذلك يدفعهم الى مزيد من التحديد والتطوير في ادوارهم .

فكثير من الدول تعطي المعلمين حوافز لدفعهم على النهوض بمهنتهم ، ففي كندا يعطى المعلم واسرته امتياز السفر مجاناً بالقطار ست مرات في العام ، وفي ايطاليا يعطى تخفيضاً ٤٥ % ، وفي هولندا يعطى المعلمون غير القادرين بدل سكن ، ولئن كانت الحوافز الادبية لها اهمية الا ان المعلمين في ظل ظروف الحياة الصعبة يفضلون الحوافز المادية ، وهذا لا يمتنع ان نجمع بين الحافزين .

٧- الاهتمام بوضع المعلم الاقتصادي ، وذلك بمساواته في الدخول باقرانه الذين يعملون في الجهات الاخرى ، حتى تحقق له حياة اقتصادية كريمة ، يتحقق له فيها الاستقرار النفسي الذي ينشأ عن معاناة المعلم من المشكلات الاقتصادية ما يساعده على التفرغ لعمله بعقل قادر على الابداع والابتكار والتجديد .

٨- ضرورة اشتراك المعلمين في أي عملية تطوير للمناهج او الكتب الدراسية مشاركة فعلية يشعر فيها المعلم بقيمته وكيانه واهميته في العملية التعليمية والا تفرض اية مناهج دون ان يكون المعلمون مشاركين فيها وواعين بها .

٩- الاهتمام بمكانة المعلم الاجتماعية ، وان تنظم وزارة التربية اسبوعاً تكرس فيه كل وسائل الاعلام من صحافة ومساجد واذاعة وتلفزيون جهودها من اجل بيان مكانة المعلمين خاصة في الاسلام وواجب تكريمهم واحترامهم .. وذلك لانتزاع الافكار القديمة التي لحقت بالمعلمين ، وتأكيد مكانتهم عند كل افراد المجتمع .

١٠- الاهتمام بمدخلات العملية التعليمية في كليات ومعاهد اعداد المعلمين ، والاهتمام بنظام الريادة ، تنظيم مجموعات مناقشة ، تقليل عدد الطلاب في المحاضرات ، لما لهذا من زيادة للكفاية الداخلية لهذه الكليات التي ستؤدي الى زيادة الكفاية الخارجية التي تتمثل في المعلم الواعي تربوياً عندما يلتحق بمهنته – أي يكون معلماً فعالاً .

١١- الاهتمام باختيار الطلاب الذين سيلتحقون بكليات التربية واتباع وسائل مقننة ومتنوعة للاختيار ويكون للكليات الحرية في تصميم هذه الوسائل ، والا تفرض اعداد الطلاب من جهات اخرى .

واذا كان قد ثبت خطأ هذا الاسلوب للقبول في الكليات الاخرى ، فهو اشد خطأ في كليات تعد معلماً يجب ان تتوافر فيه صفات معينة مثل – الذكاء – القدرة على المساواة – الاتزان – التحمل والصبر – المرونة – القدرة على خلق علاقات مع غيره وهكذا .....

١٢- ضرورة مراجعة مناهج وبرامج كليات ومعاهد اعداد المعلمين لما يتفق مع تطور المجتمعات ، والمناهج التي تدرس في المدارس وضرورة توظيف المواد بما يحقق الوعي التربوي للمعلم القادر على التعامل مع المواقف المستقبلية اثناء عمله في مهنته .

١٣- الاهتمام بالتدريب العملي لطلاب التربية العملية من حيث توفير المشرفين المؤهلين تربويا وتجنب اشراك الموجهين القدامى ذوي الاتجاهات المخالفة لما يتعلمه الطلاب في الكلية ، وكذلك الاهتمام بتهيئة الطالب في كليته مثل الخروج للتدريب .

١٤- اشراك كليات التربية في دراسة مشكلات المدارس في المنطقة المحيطة لهذه الكليات من حيث تنظيم النشاط ، برامج اليوم المدرسي ، اختيار الوسائل ودعوة المعلمين والمدبرين وكافة الاجهزة المختلفة في المدارس الى الكليات التربية لمناقشة افضل الوسائل التي عن طريقها يتم تطوير العمل التربوي .

# مصادر البحث


١. ابو الفتوح رضوان وآخرون ، المدرس في المدرسة والمجتمع ، القاهرة مطبعة الانجلو المصرية ١٩٧٣م .

٢. احمد خيري وجابر عبد الحميد ، ازمة التعليم في عالمنا المعاصر ، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧١م .

٣. احمد اللقاني – فارعة حسن ، التدريس الفعال ، القاهرة ، عالم الكتب ١٩٨٥م .

٤. توفيق مرعي ، الكفايات التعليمية في ضوء النظم ، عمان دار الفرقان للنشر والتوزيع ١٩٨٣ م.

٥. حسن سليمان قورة ، الاصول التربوية في بناء المناهج ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٨٢م.

٦. حلمي الوكيل ، محمد المفتي ، اسس بناء المناهج وتنظيماتها ، القاهرة مطبعة حسان ١٩٨٢ م.

٧. جميل صليبا ، مستقبل التربية في العالم العربي ، بيروت، مكتبة الفكر الجامعي ١٩٦٧ م.

٨. جوج شهلا واخرون ، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية ، بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٧٨ م.

٩. جوستان لبون، روح التربية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٩م.

١٠. جيلبرت دي لاندشبر ، اختيار المدرسين ، ترجمة درية علي الكرار مستقبل التربية مجلة دورية العدد ٣ ، اليونسكو ١٩٨٠ م.

١١. درية علي الكرار تقنيات التربوية مجلة تكنولوجيا التعليم ١٩٨٥م.

١٢. سعيد اسماعيل علي ، اعداد المعلم بين المهاترة والترقيع ، القاهرة ، عالم الكتب ١٩٧٢ م.

١٣. عبد الوهاب عبد ربه ، الاتجاهات العالمية المعاصر في القيـادة التربويـة ، الكويت مكتبة التربية العربية لدول الخليج ١٩٨٤ م.
١٤. محمد السيد سلطان، دراسة تجريبية لاختيار بعض المفـاهيم لـدى معلمـي المرحلة الثانوية في مختلف التخصصات في الكويت ، الكويت، مؤسسة علـي الجراح ١٩٧٨ م.
١٥. محمد صديق حمادة سليمان ، في اصول التربية ، مصر طنطا مطبعـة ابـو العنين ١٩٨٥ م.
١٦. محمد مصطفى زيدان الكفاية الانتاجية للمـدرس ، الريـاض ، مطبعـة دار الشروق ١٩٨١م.
١٧. محمد الهادي عفيفي ، في اصول التربية ، القاهرة مطبعة الانجلو المصـرية ١٩٧٤ م.

# المصادر الأجنبية

18. Alma,s,Writtlin , THE TEACHER ,IN THE SOCIOLOGY OF ED UCATION , ACOURCE BOOK ,EDITTED BY ROBERT R , GEORGE TOUN THE DO RSY , PRESS,1960
19. DAVID CATTLIR , WILBUR, B, BROOKOVER A SOCIOLOGY OF EDUCATION , NEW YORK , AMERICAN BOOK COMPANY,1964 .
20. DAVID R, EVANS , TEACHERS AS AGENTS OF NATIONAL DEVLOPMENT , ACASE STUDY OF UGENDA, LONDON , PREAGER PUBLISHERS ,1971.
21. DON HAMACHEH , CHARACTERISTICS OF GOOD TECHERS & IMPICATION FOR TECHER EDUCAATION , IN J. MICHEL POLARIY , TEACHING TO DAY TASKS &CHALLENES,NEWYORK,MACMILLAN PUBLISHING CA 1975 .
22. FRANK MUSGROV & PHILIP, H, TAYLOR SOCIETY&THE TEACHERS'ROLE, LONDON , ROUTLEDGE & KEGAN PAUL 1969.

23. GEORGE,F,KAALIER, THE LMPAST OF CULTURE, IN FOUNDATION OF EDUCATION , EDITTED BY G,F, KNELLER. THIRD ED. NEW YORK , GOHN WILEYESON INC , 1971.
24. MARY, 6, LIGON & SARAH , U , DANIEL ,THE TEACHERS ROLECOUNSELLING , NEW JERSEY PRE NICE HALL INC ENGLEUOD NCLIFI 1970.
25. MARY G, LIGOH & SARAH ,W,MC DANIEL , 1975
26. ROBERT , R CARKHUFF & BERNARD G, BERENCOH 1970.
27. RUSSEL , M, COOPER ET AL:TAECHER EDUCATION FOR FREE PEOPLE , NEW YORK , THE AMERICAN ASSOCIATION OF COLLEGES FOR TEACHET EDUCATION , 1956.
28. U.S.A THE PRESIDENT , ADRESS TO NATIONAL FORUM ON EXCELLENCE IN EDUCATION IN AMERECAN EDUCATION SPECIEL EDITION , MARCH 1984.
29. W.F.HART , TEACHERS & TEACHING , NEW YORK MACMILLAN, 1934.

# المنهجية في الرسائل الجامعية
## لغاية ٢٠٠٨م
### (دراسة تحليلية)

م. عبد القادر محسن اللهيبي
الجامعة العراقية – كلية الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

# الإطار العام للدارسة

## أولاً ـ تساؤلات الدراسة ؟

يطرح الباحث عدداً من التساؤلات وهي :

١- ماطبيعة موضوعات رسائل الباحثين ، في دراساتهم ؟ وأي الموضوعات أكثر دراسة في منهجيتها ؟ وأي الجهات أكثر إهتماماً بدراسة المنهجية ؟

٢-ما نوع الرسائل الجامعية الأكثر دراسة من غيرها ؟ وما عدد رسائل كل نوع ونسبتها المئوية ، في مجتمع الدراسة ؟

٣-ما الفئات الزمانية الأكثر دراسة ؟ وما أقلها ؟

## ثانياً – أهداف الدراسة :

يسعى الباحث في دراسته ، الى معرفة الأهداف الآتية :

١- معرفة الموضوعات التي درسها الباحثون .

٢-معرفة الموضوعات الأكثر دراسة من غيرها وحجم كل جهة على حدة ، وبشكل عام .

٣-مدى مساهمة كل جهة في الدراسات المنهجية .

٤-معرفة نوع الرسائل الجامعية ، في دراسة المنهجية ، وما عددها ؟ وما نسبها في الدراسة .

٥-معرفة الفئات الزمانية الأكثر دراسة ، والأقل دراسة ، وعددها ونسبها.

**ثالثاً ـ حدود الدراسة :**

أ- <u>**مكاناً وزماناً :**</u>

١- كلية العلوم الإسلامية / من ١٩٨٥م ولغاية ٢٠٠٨ م .

٢-الجامعة الإسلامية – بغداد ، من ١٩٩٥ م ولغاية ٢٠٠٨ م .

٣-كلية الإمام الأعظم ، من ٢٠٠٠ م ولغاية ٢٠٠٨ م .

ب- <u>**الشكلية :**</u>

الرسائل الجامعية المجازة ، من قبل الجهات الثلاث

١- بحوث ماجستير ٢- رسائل الماجستير ٣- أطاريح الدكتوراه

**رابعاً – منهجية الدراسة:**

اعتمد الباحث في دراسته ، على منهجين هما :

١- المنهج المسحي ٢- المنهج الوثائقي

**خامساً – أداة البحث :**

اعتمد الباحث في دراسته على (ببليوغرافية الرسائل الجامعية ، لكليتي الإمام الأعظم ، والعلوم الإسلامية ، والجامعة الإسلامية – بغداد ، ولغاية ٢٠٠٨ م) أداة للبحث .

**سادساً – مجتمع الدراسة :**

بلغ عدد الدراسات الخاصة بالمنهجية (٢٠١) رسالة وتمت دراستها جميعاً .

## منهج البحث وأهدافه

**منهج البحث** : عرف منهج البحث بتعريفات عدة ، منها :

**التعريف الأول** : ((هو البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول الى الحقيقة ، أو الطريق المؤدي الى الكشف عن القيمة في العلوم))[١] .

**اما التعريف الثاني** : (( هو الخطة ، يضعها المفكر ، أو الكاتب ، أو الباحث ، لكي يتخذ منها طريقاً للوصول ، الى غاية ما))[٢] .

مما تقدم ، بإمكاننا أن نعرف منهج البحث بأنه :

مجموعة من الخطوات ، يقوم بها الباحث ، لأجل الوصول الى الحقيقة .

**أهداف دراسة مناهج البحث العلمي** :

من خلال دراسة الباحثين لمناهج البحث العلمي ، فإنها تساعد في تحقيق الأهداف الآتية :

١- تنمية القدرات العلمية للباحثين .

٢- تساعد الباحثين، من إختيار المنهجية الملائمة في دراساتهم .

٣- تساعد الباحثين، في اعداد الخطط العلمية وتنفيذها وفق الاسس العلمية .

٤-تعمل على تحرير العقل من الجمود والتعصب ، وتقبل الاراء الأخرى ومناقشتها ونقدها علمياً.

٥-تشجع الباحثين في الإستمرار بالتعلم وزيادة خبراتهم والافادة من الآخرين ، والاطلاع على المصادر العلمية والوصول الى النتائج الصحيحة والدقيقة [٣] .

٦-تساعد الباحث في عدم خروجه عن موضوعه ، وتوفر له الوقت والجهد ، من خلال التقيد بالمنهج الصحيح [٤] .

## الدراسة التحليلية

بلغ عدد الرسائل الخاصة بالمنهجية (٢٠١) رسالة ، من العدد الكلي (٣٦٦٢)(٥) رسالة للجهات الثلاث ، اي بنسبة ٥,٤٩% ، وموزعة وفق الجهات الثلاث ، كما في الجدول رقم (١)

جدول رقم (١) بأعداد رسائل المنهجية ونسبها من العدد الكلي

| اسم الجهة | العدد الكلي للرسائل | عدد رسائل المنهجية | النسبة |
| --- | --- | --- | --- |
| الجامعة الإسلامية – بغداد | ١٢٧٥ | ٧٣ | ٥,٧٣% |
| كلية العلوم الإسلامية | ٢٠٣٧ | ١١١ | ٥,٥٠% |
| كلية الإمام الأعظم | ٣٥٠ | ١٧ | ٤,٨٦% |
| المجموع الكلي | ٣٦٦٢ | ٢٠١ | ٥,٤٩% |

نلحظ من الجدول رقم (١) وجود تقارب كبير في النسبة المئوية الخاصة برسائل المنهجية بالجهات الثلاث ، وأعلى نسبة كانت ٥,٧٣% في الجامعة الإسلامية بغداد ، وأقل نسبة كانت ٤,٨٦% في كلية الإمام الأعظم ، وإن اكثر رسائل المنهجية كانت في كلية العلوم الإسلامية وبلغت (١١١) رسالة الا انها شكلت نسبة ٥,٥٠% من رسائل الكلية .

جدول رقم (٢) بأعداد رسائل المنهجية وفق جهاتها

| اسم الجهة | عدد الرسائل | النسبة |
| --- | --- | --- |
| كلية العلوم الإسلامية | ١١١ | ٥٥,٢٢% |
| الجامعة الإسلامية – بغداد | ٧٣ | ٣٦,٣٢% |
| كلية الإمام الأعظم | ١٧ | ٨,٤٦% |
| المجموع الكلي | ٢٠١ | ١٠٠% |

نلحظ في الجدول رقم (٢) إن أكثر الجهات دراسة للمنهجية هي كلية العلوم الإسلامية ، وبلغ عدد رسائلها (١١١) رسالة وبنسبة ٥٥,٢٢% من مجتمع الدراسة البالغ عددها (٢٠١) رسالة .

وأما أقل الجهات الثلاث ، هي كلية الإمام الأعظم وبلغ عدد رسائلها (١٧) رسالة وبنسبة ٨,٤٦% من مجتمع الدراسة .

ويعد الأمر طبيعياً لهذه النسب ، لإنها جاءت وفق الأقدم في فتح الدراسات العليا بالجهات الثلاث .

إن أول رسالة أجازتها كلية العلوم الإسلامية بالمنهجية كانت في ١٩٨٧/٣/٢ م (٦) .

وأما أول رسالة أجازتها الجامعة الإسلامية – بغداد بالمنهجية كانت في ١٩٩٦/١/١٤ م (٧) .

وأما أول رسالة أجازتها كلية الإمام الأعظم بالمنهجية كانت في ٢٠٠٢/٤/٢ م (٨) .

جدول رقم (٣) تفصيلي بأنواع رسائل المنهجية وجهاتها

| الجهة / نوع الشهادة | الجامعة الإسلامية بغداد | النسبة | كلية العلوم الإسلامية | النسبة | كلية الإمام الأعظم | النسبة | المجموع الكلي | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| بحث ماجستير | ١٠ | %١٣,٧٠ | ١٠ | %٩ | ٦ | %٣٥,٢٩ | ٢٦ | %١٢,٩٤ |
| رسالة ماجستير | ٥٣ | %٧٢,٦٠ | ٦٨ | %٦١,٢٧ | ٨ | %٤٧,٠٦ | ١٢٩ | %٦٤,١٨ |
| اطروحة دكتوراه | ١٠ | %١٣,٧٠ | ٣٣ | %٢٩,٧٣ | ٣ | %١٧,٦٥ | ٤٦ | %٢٢,٨٨ |
| المجموع الكلي | ٧٣ | %١٠٠ | ١١١ | %١٠٠ | ١٧ | %١٠٠ | ٢٠١ | %١٠٠ |

من خلال الجدول رقم (٣) نلحظ إن نسبة رسائل الماجستير ، كانت أكثر أنواع رسائل مجتمع الدراسة ، وبلغت ٦٤,١٨% ، وهذه النسبة الاعلى اتت من :

١-تناسب موضوع المنهجية مع الوقت الممنوح لطلبة الماجستير .

٢-فتح دراسات الماجستير ، بالجهات الثلاث ، قبل دراسة الدكتوراه .

٣-يعد خريجو طلبة الماجستير ، أكثر عدداً من خريجي طلبة الدكتوراه، لأن قبول طلبة الدكتوراه أقل من طلبة الماجستير .

ونلحظ ان بحوث الماجستير ، كانت نسبتها ١٢,٩٤% وتعد أقل أنواع الرسائل ، واما سبب ذلك هو تطبيق نظام الفصول الدراسية الأربعة ، مع أعداد بحثين (٩) ، وبعد مدة تم الغاء هذا النظام .

جدول رقم (٤) بنوع منهجية الرسائل

| نوعه المنهجية | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|
| منهج كتاب | ١٤٠ | %٦٩,٦٥ |
| منهج موضوع ما | ٦١ | %٣١,٣٥ |
| المجموع الكلي | ٢٠١ | %١٠٠ |

يتضح لنا من الجدول رقم (٤) ان نسبة المنهجية الخاصة بمؤلفي الكتب ، هي الأكثر ، وبلغت ٦٩,٦٥% وعددها (١٤٠) رسالة ، وهذا أمر طبيعي لإن مؤلفات العلماء كثيرة جداً وهذا يعكس إهتمام الباحثين بالمنهجية الخاصة بكتب العلماء في مؤلفاتهم .

وأما نسبة الرسائل الخاصة بموضوعات معينة كانت ٣١,٣٥% وعدد رسائلها (٦١) رسالة .

جدول (٥) تفصيلي بمنهجية الكتب وفق جهاتها

| الجهة | بحث ماجستير | النسبة | رسالة ماجستير | النسبة | اطروحة دكتوراه | النسبة | المجموع الكلي | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| كلية العلوم الإسلامية | ٧ | %٩,٤٦ | ٥٢ | %٧٠,٢٧ | ١٥ | %٢٠,٢٧ | ٧٤ | %١٠٠ |
| الجامعة الإسلامية بغداد | ٨ | %١٤,٥٤ | ٣٨ | %٦٩,١٠ | ٩ | %١٦,٣٦ | ٥٥ | %١٠٠ |
| كلية الإمام الأعظم | ٥ | %٤٥,٤٥ | ٦ | %٥٤,٥٥ | – | – | ١١ | %١٠٠ |
| المجموع | ٢٠ | %١٤,٢٩ | ٩٦ | %٦٨,٥٧ | ٢٤ | %١٧,١٤ | ١٤٠ | %١٠٠ |

من خلال الجدول رقم (٥) إن أعلى نسبة رسائل منهجية الكتب ، في كلية العلوم الإسلامية ، كانت في رسائل الماجستير بلغت نسبتها ٧٠,٢٧% وعددها (٥٢) رسالة ، وأما الجامعة الإسلامية ، كانت أعلى نسبة في رسائل الماجستير وبلغت ٦٩,١٠% وعددها (٣٨) رسالة ، وأما كلية الإمام الأعظم ، فأن أعلى نسبة كانت في رسائل الماجستير وبلغت ٥٤,٥٥% وعددها (٦) رسالة . ونلحظ ان رسائل الماجستير هي النسبة الأكثر في الجهات الثلاث ، وأسباب هذه ، سبق ذكرها في تحليل الجدول رقم (٣) .

جدول رقم (٦) بمنهجية الرسائل الخاصة بالكتب

| اسم الجهة | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|
| كلية العلوم الإسلامية | ٧٤ | %٥٢,٨٦ |
| الجامعة الإسلامية – بغداد | ٥٥ | %٣٩,٢٨ |
| كلية الإمام الأعظم | ١١ | %٧,٨٦ |
| المجموع الكلي | ١٤٠ | %١٠٠ |

من خلال الجدول رقم (٦) تبدو كلية العلوم الإسلامية أكثر الجهات ، في دراسة المنهجية الخاصة بالكتب ، وفق أقسامها العلمية وموادها التخصصية ، وبلغ عددها (٧٤) رسالة وبنسبة ٥٢,٨٦% من الرسائل الخاصة بمنهجية الكتب ولعل أسباب هذه :

١-كثرة إعداد طلبة الدراسات العليا ، في كلية العلوم الإسلامية .

٢-الإهتمام بمنهجية الكتب ، في كلية العلوم الإسلامية أكثر من الجامعة الإسلامية – بغداد ، وكلية الإمام الأعظم .

٣-ان كلية العلوم الإسلايمة هي أقدم الجهات الثلاث ، في فتح الدراسات العليا .

وأما كلية الإمام الأعظم ، فتعد أقل جهات الدراسة في دراسة منهجية الكتب ، وبلغ عددها (١١) رسالة وبنسبة ٧,٨٦% ، وأما سبب هذه القلة هو إهتمام باحثي الكلية بموضوعات أخرى ، وإن كلية الإمام الأعظم ، هي آخر الجهات الثلاث ، في فتح الدراسات العليا .

جدول رقم (٧) تفصيلي بأنواع رسائل منهجية الكتب

| نوع الشهادة | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|
| بحث ماجستير | ٢٠ | ١٤,٢٩% |
| رسالة ماجستير | ٩٦ | ٦٨,٥٧% |
| اطروحة دكتوراه | ٢٤ | ١٧,١٤% |
| المجموع | ١٤٠ | ١٠٠% |

ان جدول رقم (٧) نلحظ فيه ، بإن رسائل الماجستير الخاصة بمنهجية الكتب ، تعد أكثر انواع الرسائل ، في الدراسة وكانت أعلى نسبة

٦٨,٥٧% وعددها (٩٦) رسالة ولعل هذه النسبة العالية سببها ، تناسب وقت الباحثين ، مع طبيعة موضوعاتهم .

وأما أقل الانواع نسبة ، كانت بحوث الماجستير ١٧,١٤% وعددها (٢٠) بحثاً ، ولعل أسباب هذه القلة ، هي :

١-قلة الوقت الممنوح للباحثين .

٢-صعوبة دراسة الموضوع ، بشكل وافٍ خلال هذه المدة الممنوحة للباحثين ، وفق نظام البحوث الذي سبق ان أشرنا اليه في الجدول رقم(٣) .

جدول رقم (٨) برسائل منهجية الموضوعات وفق جهاتها

| اسم الجهة | عدد الرسائل | النسبة |
| --- | --- | --- |
| كلية العلوم الإسلامية | ٣٧ | ٦٠,٦٥% |
| الجامعة الإسلامية – بغداد | ١٨ | ٢٩,٥١% |
| كلية الإمام الأعظم | ٦ | ٩,٨٤% |
| المجموع الكلي | ٦١ | ١٠٠% |

نلحظ في الجدول رقم (٨) الخاص بمنهجية الموضوعات ذات علاقة بتخصص الباحثين ، إن كلية العلوم الإسلامية تعد أكثر الجهات دراسة وبنسبة ٦٠,٦٥% وعدد رسائلها (٣٧) رسالة ، وأما كلية الإمام الأعظم فإنها أقل الجهات دراسة للمنهجية الخاصة بموضوعات ما وبنسبة ٩,٨٤% وعددها (٦) رسائل .

ولعل أسباب الزيادة في كلية العلوم الإسلامية ، وقلتها في كلية الإمام الأعظم ، كما كما بينا في الجدول رقم (٢) .

جدول رقم (٩) بأنواع رسائل منهجية الموضوعات

| نوع الشهادة | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|
| بحث ماجستير | ٦ | %٩,٨٤ |
| رسالة ماجستير | ٣٣ | %٥٤,١٠ |
| اطروحة دكتوراه | ٢٢ | %٣٦,٦ |
| المجموع | ٦١ | %١٠٠ |

نلحظ في الجدول رقم (٩) ان رسائل الماجستير هي أكثر أنواع الرسائل في معالجة المنهجية الخاصة بالموضوعات ، وبلغ عددها (٣٣) رسالة وبنسبة ٥٤,١٠% . وأما بحوث الماجستير فهي أقل أنواع الرسائل وبلغ عددها (٢٢) رسالة وبنسبة ٣٦,٠٦% وسبق تفسير الزيادة في رسائل الماجستير ، وقلتها في أبحاث الماجستير ، في التحليل الخاص بالجدول رقم (٣) .

جدول رقم(١٠) تفصيلي بأنواع رسائل المنهجية الخاصة بموضوعات ما

| الجهة | بحث ماجستير | النسبة | رسالة ماجستير | النسبة | اطروحة دكتوراه | النسبة | المجموع الكلي | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| كلية العلوم الإسلامية | ٣ | %٨,١١ | ١٦ | %٤٣,٢٤ | ١٨ | %٤٨,٦٥ | ٣٧ | %١٠٠ |
| الجامعة الإسلامية بغداد | ٢ | %١١,١١ | ١٥ | %٨٣,٣٣ | ١ | %٥,٥٦ | ١٨ | %١٠٠ |
| كلية الإمام الأعظم | ١ | %١٦,٦٧ | ٢ | %٣٣,٣٣ | ٣ | %٥٠ | ٦ | %١٠٠ |
| المجموع | ٦ | %٩,٨٤ | ٣٣ | %٥٤,١٠ | ٢٢ | %٣٦,٠٦ | ٦١ | %١٠٠ |

يتبين لنا من الجدول رقم (١٠) ان أطاريح دكتوراه كلية العلوم الإسلامية ، كانت أكثر أنواع الرسائل الكلية وبلغ عددها (١٨) أطروحة وبنسبة ٤٨,٦٥% من رسائل الكلية ، الخاصة بمنهجية الموضوعات ، ولعل طبيعة الكتب وموضوعاتها ، من أسباب معالجتها في مرحلة الدكتوراه، ولتوفر الوقت المناسب، في دراستها .

وأما الجامعة الإسلامية – بغداد ، فنلحظ أن أكثر أنواع الرسائل كانت رسائل الماجستير وبلغ عددها (١٥) رسالة وبنسبة ٨٣,٣٣% من رسائل الجامعة الخاصة بمنهجية الموضوعات ولم يكن الإ اطروحة دكتوراه واحدة ، بمنهجية الموضوعات وهذا يعكس التوجه الموجود بالجامعة ، بأن هذه الموضوعات تناسب طلبة الماجستير في رسائلهم . ونلحظ في الجهات الثلاث ، قلة بحوث الماجستير ولعل سببه كما بينا في الجدول رقم (٣) .

جدول رقم (١١) بمنهجية الرسائل مع الشخصيات

| نوع المنهجية | العدد | النسبة |
|---|---|---|
| منهجية بدون شخصية | ١١٧ | ٥٨,٢١% |
| منهجية مع شخصية | ٨٤ | ٤١,٧٩% |
| المجموع | ٢٠١ | ١٠٠% |

نلحظ في الجدول رقم (١١) ان رسائل المنهجية بدون شخصية ، كانت الأكثر دراسة وبلغ عدد رسائلها (١١٧) رسالة وبنسبة ٥٨,٢١% ، وهذا يعكس إهتمام الباحثين ، في دراسة الشخصية ، التي هي موضوع المنهجية ، وربما سببه دراسة الشخصيات في رسائل الباحثين ، أول مرة ، في الجهات الثلاث وأما رسائل المنهجية ، مع شخصية ما ، فإنها الأقل

دراسة من غيرها ، وبلغ عدد رسائلها (٨٤) رسالة وبنسبة ٤١,٧٩% ، وربما سبب القلة ، لقيام الباحثين السابقين بدراسة هذه الشخصيات ، في موضوعات أو مؤلفات أخرى .

جدول رقم (١٢) تفصيلي بأنواع المنهجية

| النوع | العدد | النسبة |
|---|---|---|
| شخصية ومنهج كتابها | ٧٢ | %٣٥,٨٢ |
| منهج كتاب ما | ٦٧ | %٣٣,٣٣ |
| منهج موضوع ما | ٢٦ | %١٢,٩٤ |
| موضوع ما ، ومنهجه | ٢٣ | %١١,٤٤ |
| شخصية ومنهج موضوع ما | ١٢ | %٥,٩٧ |
| موضوع ما ، ومنهج كتاب | ١ | %٠,٥٠ |
| المجموع | ٢٠١ | %١٠٠ |

نلحظ في الجدول رقم (١٢) إن الباحثين الذين درسوا الشخصيات ومناهجها في كتبها ، تعد أكثر أنواع منهجية الرسائل ، وبلغ عددها (٧٢) رسالة وبنسبة ٣٥,٨٢% وربما السبب كونه أكثر أنواع المنهجية ، لإن الباحثين السابقين لم يدرسوا حياة هذه الشخصيات في الرسائل السابقة للجهات الثلاث .

وأما النوع الثاني الذي حظي بإهتمام الباحثين هو ، الرسائل الخاصة بالمنهجية في كتاب ما ، وسببه أن الباحثين السابقين درسوا حياة هذه الشخصيات في موضوعات أخرى أو في أحدى مؤلفاته ، أو إقتصار إهتمام الباحثين على المنهجية فقط لسعة الموضوع أو عدم تناسبه مع الوقت المسموح للباحثين .

جدول رقم (١٣) بموضوعات رسائل المنهجية

| ت | الموضوع | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|---|
| ١- | التفسير وعلومه | ٦٥ | ٣٢,٣٣% |
| ٢- | الفقه الإسلامي | ٣٩ | ١٩,٤٠% |
| ٣- | الحديث وعلومه | ٢٩ | ١٤,٤٣% |
| ٤- | إصول الفقه | ٢٨ | ١٣,٩٣% |
| ٥- | التصوف الإسلامي | ١٥ | ٧,٤٦% |
| ٦- | علم الكلام | ١٣ | ٦,٤٧% |
| ٧- | اللغة العربية | ٥ | ٢,٤٨% |
| ٨- | الفكر الإسلامي | ٤ | ٢% |
| ٩- | الدعوة الإسلامية | ٣ | ١,٥٠% |
| | المجموع | ٢٠١ | ١٠٠% |

من خلال الجدول رقم (١٣) تبين لنا بأن المنهجية في موضوع التفسير وعلومه جاء بالمرتبة الأولى بـــ(٦٥) رسالة وبنسبة ٣٢,٣٣% ، ثم الفقه الإسلامي بالمرتبة الثانية بـــ(٣٩) رسالة وبنسبة ١٩,٤٠% والموضوعان أتيا بسبب الدراسات الشرعية في الفقه الحديث والتفسير ، بدأت مع فتح الدراسات العليا في الجهات الثلاث ، إما من خلال الأقسام الخاصة بها ، أو من خلال الأقسام التي تقوم بتدريس هذه الموضوعات ، و إهتمام الباحثين بها .

ونلحظ قلة الدراسات في موضوع اللغة العربية وسببه تأخر فتح الدراسات العليا الخاصة باللغة العربية ، في كلية العلوم الإسلامية ، وإقتصار الدراسة على الدراسات الأولية فقط في كلية الإمام الأعظم ، وأما الجامعة الإسلامية فهي اقدم الجهات الثلاث بالدراسات العليا .

جدول رقم (١٤) بموضوعات رسائل المنهجية وفق جهاتها

| ت | الموضوع | كلية العلوم الإسلامية | النسبة | الجامعة الإسلامية بغداد | النسبة | كلية الإمام الأعظم | النسبة | المجموع الكلي | النسبة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ١ | التفسير وعلومه | ٣٦ | %٣٢,٤٣ | ٢٣ | %٣١,٥٠ | ٦ | %٣٥,٢٩ | ٦٥ | %٣٢,٣٣ |
| ٢ | الفقه الإسلامي | ٢٦ | %٢٣,٤٢ | ١١ | %١٥,٠٧ | ٢ | %١١,٧٧ | ٣٩ | %١٩,٤٠ |
| ٣ | الحديث وعلومه | ١٩ | %١٧,١٢ | ٦ | %٨,٢٢ | ٤ | %٢٣,٥٣ | ٢٩ | %١٤,٤٣ |
| ٤ | إصول الفقه | ١٤ | %١٢,٦١ | ١٢ | %١٦,٤٤ | ٢ | %١١,٧٧ | ٢٨ | %١٣,٩٣ |
| ٥ | التصوف الإسلامي | ١٠ | %٩,٠١ | ٥ | %٦,٨٥ | – | – | ١٥ | %٧,٤٦ |
| ٦ | علم الكلام | ٤ | %٣,٦١ | ٨ | %١٠,٩٦ | ١ | %٥,٨٨ | ١٣ | %٦,٤٧ |
| ٧ | اللغة العربية | ٢ | %١,٨٠ | ٣ | %٤,١١ | – | – | ٥ | %٢,٤٨ |
| ٨ | الدعوة الإسلامية | – | – | ٢ | %٢,٧٤ | ١ | %٥,٨٨ | ٣ | %١,٥٠ |
| ٩ | الفكر الإسلامي | – | – | ٣ | %٤,١١ | ١ | %٥,٨٨ | ٤ | %٢ |
| | المجموع | ١١١ | %١٠٠ | ٧٣ | %١٠٠ | ١٧ | %١٠٠ | ٢٠١ | %١٠٠ |

نلحظ في الجدول رقم (١٤) بأن المنهجية في التفسير ، والفقه ، والحديث ، وأصول الفقه ، كانت أعلى نسبة في كلية العلوم الإسلامية ثم الجامعة الإسلامية .

وأما المنهجية الخاصة بعلم الكلام واللغة العربية فكانت النسبة أعلى في الجامعة الإسلامية ثم كلية العلوم الإسلامية ، ثم كلية الإمام الأعظم .

وإفتقار المنهجية في الدعوة والفكر الإسلامي في رسائل كلية العلوم الإسلامية ، وبلا شك أن الزيادة في أعداد رسائل الموضوعات الأكثر دراسة من غيرها ، لفتح الأقسام العلمية الخاصة بهذه الموضوعات ، وكثرة خريجي هذه الأقسام العلمية من طلبة الدراسات العليا .

جدول رقم (١٥) برسائل المنهجية وفق فئاتها الزمانية

| ت | الفئة الزمانية | عدد الرسائل | النسبة |
|---|---|---|---|
| ١ | ١٩٨٥-١٩٨٨ | ٣ | ١,٤٩% |
| ٢ | ١٩٨٩-١٩٩٢ | ١٣ | ٦,٤٧% |
| ٣ | ١٩٩٣-١٩٩٦ | ٣٠ | ١٤,٩٢% |
| ٤ | ١٩٩٧-٢٠٠٠ | ٣٤ | ١٦,٩٢% |
| ٥ | ٢٠٠١-٢٠٠٤ | ٤٢ | ٢٠,٩٠% |
| ٦ | ٢٠٠٥-٢٠٠٨ | ٧٩ | ٣٩,٣٠% |
| | المجموع | ٢٠١ | ١٠٠% |

من خلال الجدول رقم (١٥) نلحظ الزيادة ، في أعداد الرسائل في الفئات بشكل تصاعدي ، وتعد الفئة الأولى من ١٩٨٥-١٩٨٨ م أقل الفئات ، في أعداد الرسائل ، وبلغ عددها (٣) رسائل فقط وبنسبة ١,٤٩% ، وسببه إقتصار الرسائل على كلية العلوم الإسلامية فقط ، لكونها الجهة الوحيدة كانت الدراسات العليا مفتوحة فيها ولقلة قبول الطلبة بالدراسات العليا.

وأما الفئة الزمانية السادسة من ٢٠٠٥-٢٠٠٨ م فهي أكثر الفئات بأعداد الرسائل الخاصة بالمنهجية وبلغت (٧٩) رسالة وبنسبة ٣٩,٣٠% وهذا العدد الأكثر سببه ، فتح الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية وكلية الإمام الأعظم والتوسع بقبول طلبة الدراسات العليا وبمرحلتي الماجستير والدكتوراه ، بالجهات الثلاث .

**جدول (١٦) زماني تفصيلي بالتفسير الموضوعي للآيات القرآنية**

| | الجامعة الإسلامية–بغداد | | | | كلية الإمام الأعظم | | | | كلية العلوم الإسلامية | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | بحث | ماجستير | دكتوراه | المجموع | بحث | دكتوراه | ماجستير | المجموع | بحث | دكتوراه | ماجستير | المجموع | العدد الكلي |
| ١٩٨٥_١٩٨٨ | – | – | – | – | – | – | ٣ | ٣ | – | – | – | – | ٣ |
| ١٩٨٩_١٩٩٢ | – | – | – | – | – | ١ | ١٢ | ١٣ | – | – | – | – | ١٣ |
| ١٩٩٣_١٩٩٦ | – | ٤ | – | ٤ | – | ٥ | ٢١ | ٢٦ | – | – | – | – | ٣٠ |
| ١٩٩٧_٢٠٠٠ | – | ١٨ | ١ | ١٩ | – | ٧ | ٧ | ١٤ | ١ | – | – | ١ | ٣٤ |
| ٢٠٠١_٢٠٠٤ | ١٠ | ٤ | ٢ | ١٦ | ١٠ | ٦ | ٥ | ٢١ | ٥ | – | – | ٥ | ٤٢ |
| ٢٠٠٥_٢٠٠٨ | – | ٢٧ | ٧ | ٣٤ | – | ١٤ | ٢٠ | ٣٤ | – | ٨ | – | ١١ | ٧٩ |
| المجموع | ١٠ | ٥٣ | ١٠ | ٧٣ | ١٠ | ٣٣ | ٦٨ | ١١١ | ٦ | ٨ | – | ١٧ | ٢٠١ |

يتبين لنا من الجدول رقم (١٦) أن دراسات الجهات الثلاث في الفئة ٢٠٠٥–٢٠٠٨ هي اكثر الفئات دراسة ، وأن رسائل الماجستير في الجامعة الإسلامية وكلية العلوم الإسلامية كانت أكثر من أطاريح الدكتوراه الخاصة بالمنهجية ، وأما كلية الإمام الأعظم فأن أطاريح الدكتوراه فقط كانت مختصة بدراسة المنهجية وسبق ذكر أسباب الزيادة في تحليل الجدول رقم (١٥) .

**النتائج :**

**توصل الباحث في دراسته الى النتائج الآتية :**

١- بلغ عدد رسائل المنهجية (٢٠١) رسالة من العدد الكلي (٣٦٦٢) رسالة بالجهات الثلاث ، وبنسبة ٥,٤٩% من العدد الكلي .

٢-تقارب النسب برسائل المنهجية بالجهات الثلاث ، وأعلى نسبة كانت ٥,٧٢% بالجامعة الإسلامية ، من رسائلها ، وأقل نسبة كانت ٤,٧٢% في كلية الإمام الأعظم ، من رسائلها .

٣-تعد كلية العلوم الإسلامية أكثر الجهات عدداً في رسائل المنهجية وبلغت (١١١) رسالة .

٤-رسائل الماجستير أكثر أنواع الرسائل ، في دراسة المنهجية وبلغ عددها (١٢٩) رسالة وبنسبة ٦٤,١٨% ثم أطاريح الدكتوراه (٤٦) إطروحة وبنسبة ٢٢,٨٨% ثم بحوث الماجستير (٢٦) بحثاً وبنسبة ١٢,٩٤% .

٥-بلغ عدد الرسائل الخاصة ببمنهجية الكتب (١٤٠) رسالة وبنسبة ٦٩,٦٥% ، وأما الرسائل الخاصة بموضوعات معينة (٦١) رسالة وبنسبة ٣١,٣٥% .

٦-تعد كلية العلوم الإسلامية ، أكثر الجهات دراسة لمنهجية الكتب وبلغ عدد رسائلها (٧٤) رسالة وبنسبة ٥٢,٨٦% .

٧- تعد رسائل الماجستير أكثر أنواع الرسائل دراسة لمنهجية الكتب وبلغ عددها (٩٦) رسالة من العدد الكلي (١٤٠) رسالة وبنسبة ٦٨,٥٧%

٨- كلية العلوم الإسلامية أكثر الجهات دراسة لمنهجية الموضوعات ، وبلغ عددها (٣٧) رسالة وبنسبة ٦٠,٦٥% .

٩-رسائل الماجستير ، تعد أكثر أنواع الرسائل في دراسة منهجية الموضوعات وبلغ عددها (٣٣) رسالة من العدد الكلي (٦١) رسالة وبنسبة ٥٤,١٠% .

١٠- بلغ عدد رسائل المنهجية بدون دراسة مؤلف الكتاب (١١٧) رسالة وبنسبة ٥٨,٢١% وأما التي قامت بدراسة مؤلف الكتاب مع كتابه بلغ عددها (٨٤) رسالة وبنسبة ٤١,٧٩% .

١١- تعد الفئة الزمانية من ١٩٨٥-١٩٨٨ م ، أقل الفئات في دراسة المنهجية ، وبلغ عدد رسائلها (٣) فقط وبنسبة ١,٤٩% .

١٢- تعد الفئة الزمانية من ٢٠٠٥-٢٠٠٨ م ، أكثر الفئات دراسة ، وبلغ عددها (٧٩) رسالة وبنسبة ٣٩,٣٠% .

١٣- التفسير وعلومه ، أكثر الموضوعات دراسة من قبل الباحثين في المنهجية وبلغ عدد الرسائل (٦٥) رسالة ، وبنسبة ٣٢,٣٣% ، ثم الفقه الإسلامي (٣٩) رسالة وبنسبة ١٩,٤٠ % .

## المقترحات :

يقدم الباحث المقترحات الآتية :-

١- ضرورة الإهتمام بموضوع المنهجية وتحديد عدد من الدراسات ، في كل جهات الدراسة وبنسب معينة .

٢- الإهتمام بموضوعات المنهجية الموازنة ، بين كتاب وآخر بنفس الموضوعات.

## إشارات المصادر وفق تسلسلها في البحث :

(١) عبد الرحمن بدوي . مناهج البحث العلمي . – ط ٠٣ – الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ م . – ص٦

(٢) العبيدي ، رشيد عبد الرحمن . التطبيق العملي لمنهج البحث الأدبي وتحقيق النص . – بغداد : جامعة بغداد ، ١٩٨٧ م . – ص٢١

(٣) موفق بن عبد الله بن عبد القادر . منهج البحث العلمي وكتابة الرسائل الجامعية . – الرياض : دار التوحيد ، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧ م . – ص١٦-١٧ .

(٤) علي محمد مقبول . مناهج البحث العلمي وتحقيق التراث . – الاسكندرية : دار الإيمان ، ٢٠٠٨ م . – ص٣٥

(٥) اللهيبي ، عبد القادر محسن . ببليوغرافية الرسائل الجامعية لكليتي الإمام الأعظم ، والعلوم الإسلامية ، والجامعة الإسلامية – بغداد ، ولغاية ٢٠٠٨م . – بغداد : كلية الإمام الأعظم ، ١٤٣١هـ = ٢٠١٠ م . – ص٦

(٦) الحمداني ، محمد صالح وسلسل القيسي ، وسندس الشيخلي . دليل رسائل الدراسات العليا ، في كلية العلوم الإسلامية . مطبوع على الرونيو . – رسائل الماجستير ت ١٣

(٧) الجنابي ، مهدي قيس . الشيخ معروف الكرخي ، ومنهجه في التربية الروحية (رسالة ماجستير) . – بغداد : الجامعة الإسلامية – بغداد ، ١٩٩٦م . – ص الإقرار

(٨) آل فرج ، رأفت لؤي . العصام ومنهجه ، في شرح السمرقندية (بحث ماجستير) . – بغداد – كلية الإمام الأعظم ، ٢٠٠٢م . – ص الإقرار

(٩) العراق . وزارة التعليم العالي والبحث العلمي . الكتاب المرقم ٤٠٣٠٦ في ١٢/١٢/١٩٩٩م

# A STUDY OF SELECTED POEMS BY NIKKI GIOVANNI

م.م. أيناس عبد المنعم

# Abstract

The paper sheds light on the literary achievement, ideas and inclinations of one of the revolutionary postmodern American poets, Nikki Giovanni (1943- ). It presents the Afro-American poet, Nikki Giovanni, her revolutionary temperament and rejection of racial discrimination and discrimination against the woman in poems like "The True Import of Present Dialogue, Black vs Negro," "Nikki-Rosa," "Poems for Black Boys" and "A Litany for Peppe." The poet mirrors her time for its sex and race prejudice, and for its daily violence and unpredictable atrocities. The paper shows her condemnation of America's political and social racial courses of action through an approach to selected poems as examples.

Asst. Instructor: Inas Abdul-Munem Qadoos
College of Arts/ English Dept. / Islamic University

We ain't got to prove we can die
We got to prove we can kill…
Learn to kill niggers
Learn to be Black men
Giovanni, "The True Import of
Present Dialogue Black vs. Negro"

Nikki Giovanni (1943- ) was born in Knoxville, Tennessee, and reared in Cincinnati, Ohio. She attended Fisk University, where she was a member of a Writers workshop and was instrumental in establishing a chapter of the Student Nonviolent Coordinating Committee. She left Fisk University before graduation and returned to Cincinnati, where she plunged into Black Cultural Revolution. By 1967 she arranged a Black Arts Festival, helped to develop a block theatre and was conducting a workshop in black history.[1]

Giovanni was one of the revolutionists in the Black Arts Movement (1960s) that rejected "the current American standards of morality, justice, education, social behavior, beauty and aesthetics" and replaced them by "black standards tailored to fit exclusive feelings and needs of the black American subculture."[2] Giovanni's works had great popular appeal. Like some other poets, she rejected the standard language and thought to find forms and diction more reflective of black realities. Consequently, in both her prose and her poetry she employed a current inner city vernacular and starkly realistic images. Her works are "tough, angry demands

for action."[3] In criticism and in poetry she attempted to find a black aesthetic clearly different from the Euro-American aesthetic. R. Roderick Palmer thinks that Giovanni was "the most polemic, the most incendiary; the poet most impatient for change,"[4] who thus advocated open violence as stated in the poem "The True Import of Present Dialogue Black vs. Negro":

Nigger
Can you kill
Can you
Can a nigger kill
Can a nigger kill a honkie
Can a nigger kill the Man
Can you kill nigger
Huh? nigger can you kill
Do you know how to draw blood
Can you poison ...
A nigger can die
We ain't got to prove we can die
We got to prove we can kill …
Learn to kill niggers
Learn to be Black men[5]

Her "Poem for Black Boys" advocates violence and rebellion and states that young black boys should be nurtured in a different way and to ask their mothers not for toys but for guns. Hope for change is in the hands of the young generation:

Ask your mother for a Rap Brown gun
Santa just may comply if you wish hard enough ...
DO NOT SIT IN DO NOT FOLLOW KING
GO DIRECTLY TO STREETS
This is a game you can win ...
And you will understand all too soon
That you, my children of battle, are your heroes
You must invent your own games and teach us old ones how to play.[6]

In "A Litany for Peppe," Giovanni blesses the blacks who defend their rights promising them of mastering the earth: "Blessed is he who kills/ For he shall control this earth." (ll. 8-9) She says "I wanted to write a poem that rhymes with revolution," as in her lines penned in "For Saundra":

so i thought again
and it occurred to me
maybe i shouldn't write
at all
but clean my gun
and check my kerosene supply
perhaps these are not poetic
times
at all

Although Nikki Giovanni occasionally lent herself to less explosive themes in her two books *Black Judgement* and *Black Feeling, Black Talk,* essentially her main concerns displayed the open revolutionary temperament of the aggressive activist. She had little patience with slow change, and exhorted black Americans to rise up and take arms, for "Blessed be machine guns in Black hands"

as she wrote in "A Litany for Peppe." (l. 5)

Giovanni became an internationally celebrated and influential writer. From an early age she underwent the sense of displacement when her grandmother was moved by urban renewal. Her involvement with the Civil Rights Movement of the 1960s and 1970s brought out militant poetry in poems like "The True Import of Present Dialogue, Black vs Negro." The poetry written after the seventies focused more on personal relationships and relationships within the black community.[7] One of her most anthologised, powerful and very poignant poem was "Nikki-Rosa." The poem highlights the lack of understanding of the deep roots of love and bonding in black families.

> Childhood remembrances are always a drag
> if you're black
> You always remember things like living in Woodlawn
> with no inside toilet
> and if you become famous or something
> they never talk about how happy you were to have your mother all to yourself
> And how good the water felt when you got your bath from one of those
> big tubs that folk in Chicago barbecue in
>
> (ll. 18-28)

Giovanni here shows that it is not possible for white people to comprehend it, maybe they never will. The true wealth and strength of black people lay in these ties of love regardless of poverty and other deprivations:

> … Somehow when you talk about home

it never gets across how much you
understand their feelings
as the whole family attended meetings about Hollydale
and even though you remember
your biographers never understand
Your father's pain as he sells his stock
………………………………………………
… I really hope no white person ever has cause to write about me
because they never understand Black love is Black wealth and they'll
probably talk about my hard childhood and never understand that
all the while I was quite happy.
(ll. 20-32)

African American women poets, like Giovanni, through their powerful verse touch the lives of black people and attempt to make Martin Luther King's dream a reality. A remarkable aspect of African American women's poetry is that it has risen above mere black themes to be acknowledged today as one of the best in American poetry. One of the critics believed that:

> As social options increase for Black women, their fictional worlds will expand, developing a repertoire of subjects, themes, forms and genres as seemingly boundless as their gifts for poetry and song.[8]

Several political and social forces converge to create the outpouring of African American poetry that has taken place since 1960. These upheavals are the result of civil rights movements of the 1950s and 1960s which ushered in a dramatic change in the legal and social status of African Americans. The assassination of Martin Luther king, one of the African American leaders of freedom and equality, inspired poets like Nikki Giovanni, Haki Madhubuti, Sam Allen, Quincy Troupe and Mari Evans to write rebellious and revolutionary poems. The Black Power movement came as a consequence of the urban riots and fires that were the people's response to King's murder with "its bold language of racial confrontation, cultural separation and its insistence upon self-defense, self-reliance and black pride."[9] The poetic technique emphasises free verse, typographical stylistics, irreverent, often scatological, diction, and linguistic experimentation.[10] Nikki Giovanni is one of the prominent African American poets who undertake this movement. Her use of the four-letter words and other obscenities, the fused word, the small letter "i" and the omission of capital letters and certain punctuation marks are—in themselves—experimentally revolutionary, and befit the poetic utterances of revolutionary writers like Giovanni.[11]

Gwendolyn Brooks points out that "since 1970s contemporary African American poets have developed a form of communal performance art that draws heavily on [what Stephen Henderson calls] black music and black speech as poetic referents."[12] Giovanni is among those African American poets who discovered how to

"transform the printed poem into a performance that unleashes the elegance and power of black speech and music."[13] She achieved national popularity as she wedded her visionary, "truth-telling" poetry with the sounds of gospel music in her best-selling album "Truth Is On Its Way" in 1971.[14]

Giovanni does not rebel against, merely, racial discrimination and injustice, but also she rejects woman's dependence and urges her to assert her own identity as in her poem "Woman." At the beginning of the poem, the narrator is completely dependent upon the man for her identity, but the last stanza that focuses on her independence shows that the woman's acceptance of her independence becomes the most important part of the poem.

She decided to become
a woman
and though he still refused
to be a man
she decided it was all
right
(ll. 18-23)

Her own unique identity is revealed when she realises that she can be truly dependent only upon herself. The reader begins to understand that perhaps man could not be pleased. Perhaps he refuses to accept his part of the responsibility. His lack of acceptance requires the woman to be the one in charge.[15] She finally accepts her responsibility. This responsibility happens to be the key to understanding her identity.

Giovanni, like her contemporary African American poets, reflects the diverse cultural perspectives and voices. It must be understood, however, that "minority or ethnic voices did not only express criticism of discrimination and injustice but also expressed a culture to celebrate."[16] What they create in their writings is an awareness of the ills of the society and an environment of tolerance for diversity. Gonzalez, Houston and Chen hold the theoretical view that "race, culture, gender, class and ethnicity" are not

> … external variables but rather inherent features in an ongoing process of constructing how we understand and participate in the large, social, cultural and political discourse.[17]

America seemed to be, according to the previous quotation, more of a mosaic than a melting pot, more colourful and polyphonic with rich cultural diversity and pluralism.

Moreover, the black writer has been concerned with crucial problems of life, in a physical and moral sense, in a society in which the black life has been the most "expendable commodity."[18] Giovanni, particularly, promulgates the black aesthetic, revitalises black values and delineates the natural spirit of black people to the end that security, respect and equality should be the foundations of black life.[19] Her poetry, like Sexton's, although in a different perspective, reflects the search for identity. However, black poetry is celebratory of a life that, despite its hardships and injustice, is often happy.

## Conclusion

The study shows that the American poet revolts against current laws and prejudices whether social or racial. Nikki Giovanni expresses her disappointment at the loss of the American Dream of freedom. She used her poetry to express her concerns for man and country as well for the role of the woman in the twentieth century, for the conditions of the black, and for cultural diversity. Her poetry reveals her awareness of the ills of the society and a celebration of diversity. Notwithstanding her disappointment, her poetry conveys her impetus for change, her sensibility and her celebration of American old values.

# Notes

[1]Joyce Patton, "African-American Poets Past and Present: A Historical View," Yale-New Haven Teachers Institute 1991 (URL: http://www.yale.edu/ynht;/curriculum/units/1991/4/91.04/ 04/ html), Retrieved on 28th of April, 2007. It is important to mention that this topic, "A Study of Selected Poems by Nikki Giovanni," was a term paper presented in the course of American poetry in the April of 2007 in the College of Arts/ English Dept./ Univ. of Baghdad. I elaborated the paper to be accepted for publication.

[2]R. Roderick Palmer, "The Poetry of Three Revolutionists: Don L. Lee, Sonia Sanchez, and Nikki Giovanni," in *Modern Black Poets*, ed., Donald B. Gibson (New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1973), p.136.

[3]Patton.

[4]Palmer, p.144.

[5]Nikki Giovanni, *Black Feeling, Black Talk* (Detroit: Broadside Press, 1970), pp.11-2.

[6]Nikki Giovanni, *Black Judgement* (Detroit: Broadside Press, 1968), p.5. Page references to the poems are from this edition.

[7]Manohan Samuel, "Deferred Dreams: the Voice of African American Women's Poetry since the 1970s," American Studies (URL://www.brook/americanstudies/today/online/ deferred/ dreams. htm), Retrieved on 28th of April, 2007.

[8]Quoted in Samuel.

[9]Joanne V. Gabbin, "Furious Flower: African American Poetry, An overview,"___Modern American Poetry (URL: http:// www. english.uiuc.edu/maps/furious/flower.htm), Retrieved on 22nd of November, 2006, p.8.

[10]Ibid.

[11]Palmer, p.146.

[12]Gabbin.

[13]Ibid.

[14]Ibid.

[15]Karen Powers Liebhaber, "Identity through Independence in Giovanni's 'Woman,'" Suit 101 (URL:http:// www.suit 101.com/ profile.cfm/cheetald), Retrieved on 17th of May 2007.

[16]Ibid.

[17]Ibid.

[18]Palmer, p.137.

[19]Ibid.

# Bibliography


Gabbin, Joanne V. "Furious Flower: African American Poetry, an Overview." Modern American Poetry 2000. URL:http:// www.english.uiuc.edu/maps/furious/flower.htm. Retrieved on 22nd of November, 2006.

Giovanni, Nikki. *Black Judgement*. Detroit: Broadside Press, 1968.

——————. *Black Feeling, Black Talk*. Detroit: Broadside Press, 1970.

Liebhaber, Karen Powers. "Identity through Independence in Giovanni's 'Woman.'" Suit 101. URL: http:// www. suit 101. com/profile.cfm/cheetald. Retrieved on 17th of May, 2007.

Palmer, R. Roderick. "The Poetry of Three Revolutionists: Don L. Lee, Sonia Sanchez, and Nikki Giovanni." In Donald B. Gibson. Ed. *Modern Black Poets*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1973.

Patton. Joyce. "African American Poets Past and Present: A Historical View." Yale-New Haven Teachers Institute 1991. URL:http://www.yale.edu/ynht;/curriculum/units/1991/4/9104/04/html. Retrieved on 28th of April, 2007.

Samuel, Manohan. "Deferred Dreams: The Voice of African American Women's Poetry Since the 1970s." American Studies. URL:http://www.brook/americanstudies/today/ online/deferred/dreams.htm. Retrieved on 4th of December, 2006.

# المستخلص

# (دراسة قصائد مختارة لنيكي جيوفانّي)

يقدم البحث نيكي جيوفانّي (١٩٤٣) الأفريقية الجذور وما لهذه الحقيقة من اسقاطات على تصويرها، ليس لمعاناة السود فقط ، بل للرد على عنصرية وإضطهاد البيض. جيوفانّي تكتب عن غضبها لإنتهاك البيض حقوق أبناء جلدتها السود وعن أرادة التغيير لواقع السود المؤلم وتحفزهم للتغيير من الضعف والمهانة الى القوة كما في قصيدتها " الأهمية الحقيقية في الحوار الجار للأسود ضد الزنجي" و"نيكي روزا" و "قصائد للصبية السود" و"صلاة لببي." جيوفانّي هي واحدة من الشعراء السود المهمومين بقضايا الحياة الجوهرية ماديا وأخلاقيا. المرأة لها الصدارة في شعرها وكما سيتضح في هذه الدراسة فإن الشاعرة كما تكتب ضد العنصرية العرقية فهي تكتب كذلك ضد العنصرية ضد المرأة.